STVDIA MONASTICA

STVDIA MONASTICA

Superiorum permissu. Depósito Legal, B. - 6845 - 1959. Imprenta de Montserrat

STVDIA MONASTICA

EDIDERVNT

COLMAN J. BARRY
St. John's Abbey

CHARLES J. BISHKO
University of Virginia

MAUR COCHERIL
Abbaye de Port-du-Salut

HUGH FARMER
Quarr Abbey

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE
Seminario de Pamplona

JEAN GRIBOMONT
Abbazia di S. Girolamo, Roma

DAVID KNOWLES
University of Cambridge

JEAN LECLERCQ
Abbaye de Clervaux

ANSCARI M. MUNDÓ
Ateneo S. Anselmo, Roma

GREGORIO PENCO
Abbazia di Finalpia

BASILIUS STEIDLE
Ateneo S. Anselmo, Roma

ANSELM STRITTMATTER
S. Anselm's Priory, Washington

CHARLES H. TALBOT
The Wellcome Museum, London

PAULUS VOLK
Abtei Maria Laach

Director
GARCÍA M. COLOMBÁS
Abadía de Montserrat

VOLUMEN III

ABADIA DE MONTSERRAT (BARCELONA)
1961

ALMA COLLEGE LIBRARY Los Gatos, Calif.
P

58073

CONSPECTUS SIGLORUM

Albers	*Consuetudines monasticae,* ed. Albers.
A.S.	*Acta sanctorum,* ed. Bollandus, etc.
A.S.O.C.	*Analecta sacri ordinis Cisterciensis.*
A.S.O.S.B.	*Acta sanctorum ordinis S. Benedicti.*
B.H.B.	*Bulletin d'histoire bénédictine.*
B.M.	*Benediktinische Monatsschrift.*
C.C.	*Corpus Christianorum: Series Latina.*
Cist. C.	*Cistercienser-Chronik.*
C.O.C.R.	*Collectanea ordinis Cisterciensium reformatorum.*
Cottineau	L. H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* 2 vol., Macôn, 1939.
C.S.C.O.	*Corpus scriptorum Christianorum orientalium.*
C.S.E.L.	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.*
D.A.C.L.	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*
D.D.C.	*Dictionnaire de droit canonique.*
D.H.G.E.	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.*
D.S.	*Dictionnaire de spiritualité.*
D.T.C.	*Dictionnaire de théologie catholique.*
G.C.S.	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.*
L.T.K.	*Lexikon für Theologie und Kirche.*
Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* ed. Mansi.
M.G.H.	*Monumenta Germaniae historica.*
P.G.	*Patrologiae cursus completus: Series Graeca,* ed. Migne.
P.L.	*Patrologiae cursus completus: Series Latina,* ed. Migne.
P.O.	*Patrologia orientalis.*
P.S.	*Patrologia Syriaca.*
R.bén.	*Revue bénédictine.*
R.M.	*Revue Mabillon.*
R.S.	*Rolls Series = Rerum Britannicarum medii aevi scriptores.*
R.S.B.	*Rivista storica benedettina.*
S.M.G.B.O.Z.	*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige.*
T.U.	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.*

GREGORIO PENCO
Monaco di Finalpia

S. GIOVANNI BATTISTA NEL RICORDO DEL MONACHESIMO MEDIEVALE

Ricerche pazienti e sondaggi sempre più approfonditi nel deposito della tradizione monastica, oltre a ricostruire le grandi linee di quella che è stata l'imponente fioritura della spiritualità sbocciata per opera del monachesimo antico e medievale, permettono di constatare come tale tradizione abbia sviluppato in primo luogo tutta una serie di "temi spirituali", relativi alle supreme forme di vita cristiana secondo i più alti ideali del Vangelo.

La tradizione monastica non si è però limitata a sviluppare codesti grandi ideali o a favorirne l'applicazione alle concrete condizioni della vita religiosa, ma li ha integrati mediante l'elaborazione di altri "tipi" o "figure" che di quelle forme esemplari constituiscono come l'attuazione storica e particolare. Ciò si è verificato nel caso dei grandi modelli di vita religiosa e spirituale che i monaci trovavano tra i personaggi del Vecchio Testamento, in modo speciale i Patriarchi et i Profeti — Abramo [1], Giacobbe [2], Mosè [3] — considerati come i "precursori" dell'ideale monastico. Ne è nato in tal modo il tema spirituale della "vita profetica", frequentemente sfruttato dalle antiche fonti monastiche ed oggetto anch'esso di un rapido esame da parte di dom Leclercq nella sua suggestiva presentazione dei più salienti temi spirituali della tradizione monastica [4].

1. Cfr. J. Daniélou, *Abraham dans la Tradition Chrétienne*, in *Cahiers Sioniens*, 5 (1951), pp. 160-179.
2. Specialmente quanto all'influsso esercitato dalla visione narrata in Gen. 28, 12: G. Penco, *Un tema dell'ascesi monastica: la scala di Giacobbe*, in *Vita Monastica*, 14 (1960), pp. 99-113.
3. A. Luneau, *Moïse et les Pères latins*, in *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, pp. 283-303; J. Châtillon, *Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite. Brèves remarques sur quelques thèmes médiévaux*, ibid., pp. 305-314.
4. J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout-Paris, 1948, pp. 57-81.

Pure il tema della "vita profetica", altra espressione del profondo senso dell'unità dei due Testamenti non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche da quello ascetico, è perciò formato in particolare da tanti spunti relativi a questo o a quel personaggio biblico. E fra tali personaggi, nell'àmbito del nostro argomento, il posto di maggiore rilievo è senza dubbio occupato dalla figura di S. Giovanni Battista: per la sua funzione di "precursore" di Cristo e specialmente per il genere di vita da lui condotto, il Santo infatti venne presto considerato dalla tradizione monastica come un prototipo di simile ideale di rinuncia e di separazione dal mondo, parendo poi il personaggio più opportuno per collegare, anche dal punto di vista ascetico, gli uomini della Nuova Legge con quelli dell'Antica.

Quali che siano state le relazioni effettive del Battista con gli Esseni o con la setta monastica di Qumrân ed i suoi indirizzi ascetici [5], e quali che siano gli spunti agiografici contenuti in proposito nelle fonti neotestamentarie a riguardo dell'ideale della "vita nascosta" di un eroe prima del tempo della sua manifestazione [6], sta di fatto che già le più antiche fonti dell'ascetismo cristiano indicano il Battista come precursore pure dell'ideale monastico, insieme con i "figli dei profeti" e con i grandi solitari del Vecchio Testamento, in particolare con Elia ed Eliseo [7]. Dal punto di vista storico-istituzionale, è certo che dei centri monastici sorsero ben presto nelle località abitate un tempo dal Battista, quasi per riallacciarsi al suo ideale di penitenza e di solitudine. Già la pellegrina Eteria riferisce che nel luogo in cui la tradizione poneva la sede dell'attività del Precursore — e cioè a sette miglia da Scitopoli, in una località chiamata *ed-Deir,* ossia il monastero — ed il battesimo da lui conferito alle popolazioni (*Enon* presso *Salin*) v'era un orto ed una fonte amenissima, méta di pellegrinaggi monastici: "Nam et multi fratres sancti monachi de di-

5. E'il problema su cui le recenti scoperte del Mar Morto hanno richiamato l'attenzione degli studiosi, non alieni, talvolta, dal ritenere il Precursore membro di tale setta o almeno per qualche tempo ospite della medesima: J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme,* Paris, 1957, pp. 15 segg.; W. H. Brownlee, *John the Baptist in the new Light of ancient Scrolls,* in *Interpretation,* 9 (1955), pp. 71-90; l'ipotesi è stata accolta anche da C. T. Fritsch, *The Qumran Community,* New York, 1956, pp. 113 segg. Per la nuova problematica circa il "monachesimo" di S. Giovanni Battista v. H. Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda,* in *Archiv für Liturgiewissenschaft,* 5-2 (1958), p. 270.

6. Cfr. E. Bikerman, *Jean-Baptiste au désert,* in *Byzantion,* 16 (1942-43), pp. 1-19; J. Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert,* Paris, 1955, pp. 140-186.

7. Com'è noto, del ricordo dei Padri e nell'esegesi cristiana la figura di Elia è spesso associata a quella di S. Giovanni Battista: G. Bardy, *Le souvenir d'Elie chez les Pères grecs,* in *Elie le prophète (Les Études carmélitaines),* Bruges, I, 1956, pp. 131-158; M. Hayek, *Elie dans la tradition syriaque,* ibid., pp. 159-178; H. de L'Incarnation, *Elie chez les Pères latins,* ibid., pp. 179-207. Quanto ai rapporti particolari fra Elia "protomonaco" e la tradizione eremitica carmelitana, a parte le vecchie opere polemiche o panegiristiche, lo studio più recente sulla persistenza di tale tradizione è quello di S. G. A. Luff, *The Elias Tradition in Carmel,* in *The Downside Review,* 77 (1959), pp. 159-171.

versis locis venientes tendunt se, ut laventur in eo loco", mentre alcuni monaci "ibi monasteria habebant in ipso horto pomario" [8].

* * *

La tradizione monastica antica e medievale ci ha lasciato su S. Giovanni Battista una catena ininterrotta di testimonianze e di interpretazioni che qui raccogliamo seguendo appunto il criterio cronologico a preferenza di quello sistematico, quale sarebbe richiesto da una ricerca di tipo biblico esegetico.

Le più remote allusioni al Battista considerato come simbolo della verginità sono contenute, per l'antichità cristiana, nel *De Monogamia* di Tertulliano, che contrappone la figura del nostro Santo a quella del padre Zaccaria, visto nell'esercizio delle funzioni sacerdotali: "Ecce statim quasi in limine duo nobis antistites Christianae sanctitatis occurrunt, monogamia et continentia, alia pudica, in Zacharia sacerdote, alia integra, in Joanne antecursore, alia placans Deum, alia praedicans Christum" [9].

Gli stessi grandi patri del monachesimo orientale fanno a gara nel presentare S. Giovanni quale antesignano di quell'ideale di vita perfetta che si attua nel monastero, vero Carmelo di Elia — dice S. Basilio — e vero deserto di S. Giovanni Battista [10]. Dal canto suo, S. Giovanni Crisostomo osserva come il Santo subito dopo la nascita, si ritiri nel deserto e sia ivi allevato, non avendo bisogno di lavorare per procurarsi il cibo dato che con lui doveva cessare l'antica maledizione caduta sull'uomo in conseguenza del peccato: perfino il suo abito, composto di pelli di cammello, insegna a non avere nulla in comune con la terra, ma a ritornare alla dignità della vita primigenia, ossia alla condizione angelica e paradisiaca, con cui l'esistenza dei filosofi di questo mondo non può essere neppure paragonata, laddove il Santo ha dato prova della vera "filosofia" [11].

8. Eteria, *Itinerarium*, 15, ed. H. Pétré (*Sources chrétiennes*, 21), Paris, 1948, pp. 152-154. Ancora nel secolo xiv il frate agostiniano Giacomo da Verona, riferendo sul suo viaggio in Palestina del 1335, informa circa il "monasterium Sancti Johannis Baptiste" di *ed-Deir*, "in quo habitant calogeri greci, cristiani religiosi": Iacopo da Verona, *Liber Peregrinationis*, a c. di U. Monneret de Villard (*Il Nuovo Ramusio*, I), Roma, 1950, p. 52 e n. 155 a p. 180.

9. Tertulliano, *De Monogamia*, VIII, 1, ed. Dekkers (*C. C.* 2), 1954, p. 1239; come esempio di vita verginale il Battista è citato anche al c. XVII, 1, p. 1252.

10. S. Basilio, *Epist.* I, 42, 5, in *P. G.* 32, 357. V. anche S. Pachomii, *Vitae graecae*, ed. Halkin, Bruxelles, 1932, pp. 2, 169 e 273.

11. "Erat quippe res mira et stupenda in humano corpore tantam videre tolerantiam: quod certe Judaeos magis attrahebat, qui magnum Eliam in ipso respiciebant, et ex iis quae tunc videbantur, beati illius viri memoriam revocabant; imo in maiorem rapiebantur admirationem. Ille namque in urbibus et in domibus alebatur, hic autem ab incunabulis toto tempore in deserto versatus est. Oportebat enim praecursorem illius, qui vetera omnia soluturus erat, nempe laborem, maledictionem, dolorem atque sudorem, quaedam habere symbola huiuscemodi doni, et damnatione illa superiorem esse. Itaque nec terram aravit, neque sulcos dissecuit, non in sudore vultus panem

In un altro passo il grande oratore osserva che Elia e S. Giovanni erano vestiti di tuniche di pelo perchè desideravano ardentissimamente la veste dell'incorruzione [12] e ciò attraverso la "paenitentia" e la "confessio" — *μετάνοια καὶ ἐξομολογήσις* — [13]. Per conseguenza può ben dirsi che la loro vita in nulla differiva da quella degli angeli, se non per il fatto che essi erano ancora astretti alla natura umana, offrendo un esempio sublime di purezza verginale [14].

In Occidente la figura di S. Giovanni Battista non desta minore interesse tra i maestri dell'ascesi e della spiritualità. S. Ambrogio ne tesse le virtù perchè "in deserto praedicans delicias hominum corporisque lasciviam magna animi virtute depressit" [15]; "In deserto Helias, in deserto

comedit, sed facile parabile erat mensa eius, et mensa facilior amictus, et habitaculum facilius amictu. Neque enim tecto vel lecto, vel mensa, vel aliquo simili opus habuit; sed angelicam quamdam vitam in hac carne exhibuit. Ideo vestimentum ipsius ex pilis camelorum concinnatum erat, ut ex habitu nos institueret, ut ab humanis absisteremus, ac nihil cum terra commune haberemus; sed ad pristinam nobilitatem reverteremur, in qua degebat Adam, antequam vestimentis et amictu egeret. Sic et regni et poenitentiae vestis huiusmodi symbolum prae se ferebat. Nec mihi dicas: Unde illi cilicina vestis et zona, in deserto habitanti? Nam si ea de re quaestionem moveas, alia quoque multa quaerere poteris: quomodo in hieme, quomodo in aestu in solitudine versabatur, maxime in tenero corpore et immatura aetate: quomodo potuit puerilis carnis natura versari in tanta aëris inaequalitate, cum tam singulari mensa, et caeteris vastae solitudinis miseriis. Ubi nunc sunt Graecorum philosophi, qui frustra Cynicam impudentiam sectati sunt? (quid enim opus erat sese in dolio includere, et tali deinde lascivia uti?) qui annulis, phialis, famulis, ancillis, et reliqua pompa instructi erant, et in utrumque excessum prolapsi sunt? At hic talis non erat: sed desertum quasi caelum habitavit, accurate philosophiam omnem exhibens: indeque ceu quis angelus de coelo in urbes descendit, athleta pietatis, coronatus in orbe, et philosophus illa philosophia quae caelis digna esset. Haec porro erant, cum nondum solutum peccatum esset, cum nondum lex cessaret, morte nondum victa, portis aereis nondum confractis, sed vigente adhuc veteri vivendi genere [...] Sed cur, inquies, cum vestimento etiam zona utebatur? Id in more erat apud veteres, priusquam molle hoc et diffluens vestimenti genus induceretur": S. Giovanni Crisostomo, *In Matth. Hom.* X, 4, in *P. G.* 57, 188-189. Per il tema della ""filosofia" nel monachesimo, a cui si accenna anche in questo testo, v. G. Penco, *La vita ascetica come "filosofia" nell'antica tradizione monastica,* in *Studia Monastica,* 2 (1960), pp. 79-93.

12. S. Giovanni Crisost, *De cohabitatione,* II, 8, in *P. G.* 57, 528.

13. Id., *In Matth. Hom.* X, 2, in *P. G.* 57, 185-186.

14. "Etenim qua re ab angelis differebant Elias, Elisaeus, Joannes, germani hi virginitatis amatores? Nulla nisi quod mortali natura erant obstricti: caetera, si quis accurate inquirat, nihilo iis deterius affectos inveniet, atque hoc ipsum, quo inferiores videbantur, valde ad laudem facit. Nam in terra degentes, ac mortalis naturae necessitati subiectos, ad eam virtutem evadere potuisse, vide quantae fortitudinis, quantae philosophiae erant. At virginitatem eos tales comparasse, hinc perspicuum est": S. Giovanni Crisost., *De Virginitate,* 79, in *P. G.* 48, 591; al c. 80, 592 si ricorda che non è sufficiente coltivare la verginità se, come il Battista ed i Profeti, non si aggiunge l'austerità della vita: "Atque hic nobis testes sint quotquot hodieque virginitatem exercent, quae tantum absunt ab Elia et Elisaeo et Joanne, quantum terra a caelo".

15. S. Ambrogio, *Expos. Evang. sec. Lucam,* I, 32, ed. Adriaen (*C.C.* 14), 1957, p. 22.

Johannes; ille corvis pascebatur, hic dumis et calcata omni voluptate inlecebra parsimoniam praetulit luxumque contemsit" [16]. Quanto alla natura del suo abito, "quid autem sibi vult cinctus zonae pelliciae nisi quod caro ista, quae mentem prius gravare consueverat, ea post adventum domini non impedimento coepit esse, sed cingulo?" [17]; "zona vero pellicea quid aliud demonstrat, nisi hanc fragilem carnem demonstrat? [18]. Anche S. Agostino sente il bisogno di esaltare "Johannem mirabili abstinentia praeditum" [19].

Nessuno però dei grandi dottori dell'antico ascetismo cristiano ha dimostrato tanta simpatia per la figura di S. Giovanni Battista applicata alla vita monastica e alla sua spiritualità quanto S. Girolamo. Tanto nei trattati quanto nelle lettere, il ricordo del Precursore, caratterizzato quale prototipo dei monaci, è frequentissimo. Già nella celeberrima epistola 22 ad Eustochio, esponendo i diversi generi di monaci, il Santo è considerato come il "princeps" degli anacoreti, al di sopra di Antonio e di Paolo:

> "ad tertium genus veniam quos Anachoretas vocant; qui et de coenobiis exeuntes, excepto pane et sale, ad deserta nihil perferunt amplius. Huius vitae auctor Paulus, illustrator Antonius: et ut ad superiora conscendam, princeps Joannes Baptista fuit. Talem vero virum Jeremias quoque Propheta describit, dicens: 'Bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua. Sedebit solitarius et tacebit, quoniam sustulit super iugum, et dabit percutienti se maxillam: saturabitur opprobriis, quia non in sempiternum abiiciet Dominus'" [20].

E ancora: "Sicut sacerdotum principes sunt apostoli, sic monachorum princeps Johannes Baptista est" [21], discriminazione di cui il grande Dottore non poteva prevedere gli straordinari anche se contrastati sviluppi nei secoli del pieno Medio Evo. In una forma un po' più generale il tema viene riproposto anche nell'epistola ad Eliodoro, che tanta fortuna avrà nella letteratura medievale: "Episcopi et Presbyteri habeant in exemplum Apostolos et Apostolicos viros [...] Nos autem habemus propositi nostri principes Paulos et Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios. Et ut ad Scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Elias, noster Elisaeus, nostri duces filii Prophetarum, qui habitabant in agris et solitudinibus et faciebant sibi tabernacula prope fluenta Jordanis. De his sunt et illi filii

16. Id., Ibid., I, 36, p. 24.
17. Id., Ibid., II, 69, p. 61.
18. Id., *Sermo*, 52, 5, in *P. L.* 17, 734 C.
19. S. Agostino, *Confess.*, X, 46.
20. S. Girolamo, *Epist.* 22, 6, ed. Hilberg, in *C.S.E.L.* 54, p. 200. A questo proposito v. P. Antin, *Le monachisme selon S. Jérôme*, in *Mélanges Bénédictins*, St. Wandrille, 1947, p. 75.
21. S. Girolamo, *Tract. in Marci Evang.*, I, 86-88, ed. Morin² (*C.C.* 78), 1958, pp. 453-454.

Rechab, qui vinum et siceram non bibebant, qui morabantur in tentoriis"[22]. Insomma, i monaci hanno ben di che gloriarsi di un simile modello: "Considerate monachi dignitatem vestram. Johannes princeps nostri est dogmatis, ipse monachus. Statim ut natus est, in heremo vivit, in heremo nutritur, Xpistum expectat in solitudine"[23].

Neppure la dolcezza degli affetti familiari o l'appartenenza al genere sacerdotale riuscirono a trattenerlo dal ritirarsi nel deserto[24], nel quale, per suo merito, Cristo venne in tal modo predicato, mentre rimase invece ignoato nel tempio[25]. E vivendo da "filosofo" nell'eremo[26], il Battista è divenuto modello della vita angelica, anticipando la futura condizione dell'umanità[27], per cui, quando S. Antonio vede venirsi incontro S. Paolo eremita, esclama: "Povero me peccatore, che porto ingiustamente il nome di "monaco". Io ho visto Elia, io ho visto Giovanni, io ho veramente visto Paolo in Paradiso"[28]. Il Signore stesso si è degnato farsi testimone della sua "ascesi"[29], consumata nella più aspra mortificazione, di cui è simbolo la "veste dei profeti"[30]. "Lex in lumbis cingitur: ceterum Xpistus, hoc

22. Id., *Epist.* 58, 5, in *C.S.E.L.* 54, 534. Come ha notato J. Leclerq, *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale* in *Antonius Magnus Eremita* (*Studia Anselmiana*, 38), Roma, 1956, p. 230, n. 4 si incontrerà ben presto una reminiscenza di questa formula in Sidonio Apollinare, *Epist.* VIII, 9, in *M.G.H., SS. Antiquiss.*, VIII, 1887, p. 114; tale formula sarà poi ripresa anche da Teobaldo d'Etampes nel suo famoso *Improperium cuiusdam ad monachos*, ed Foreville-Leclercq, in *Analecta Monastica*, IV (*Studia Anselmiana*, 41), Roma, 1957, p. 52.

23. S. Girolamo, *Hom. in Johann. Evang.* (*C.C.* 78), p. 517, testo commentato da G. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*, in *Studia Monastica*, 1 (1959), p. 310.

24. "Et Joannes Baptista sanctam matrem habuit, Pontificisque filius erat; et tamen nec matris affectu, nec patris opibus vincebatur, ut in domo parentum cum periculo viveret castitatis. Vivebat in eremo, et oculis desiderantibus Christum, nihil aliud dignabatur aspicere. Vestis aspera, zona pellicea, cibus locustae, melque silvestre, omnia virtuti et continentiae praeparata": S. Girolamo, *Epist.* 125, 7, in *C.S.E.L.* 56, p. 124.

25. "Xpistus Dei Filius in templo nescitur, et in heremo praedicatur": S. Girolamo, *Hom. in Johann. Evang.*, cit., p. 518.

26. "In heremo philosophatur, et reservat se in adventum Xpisti. Quia nuntiaturus eras Xpistum, statim in heremo nutritur, statim ibi crescit: non vult cum hominibus conversari, in heremo cum angelis philosophatur": Id., Ibid., p. 517.

27. "Non substantiam nobis angelorum, sed conversationem et beatitudinem repromittit, quomodo et Johannes Baptista, antequam decollaretur, angelus appellatus est et omnes sancti ac virgines Dei etiam in isto saeculo vitam in se exprimunt angelorum": Id., *Epist.* 108, 23, in *C.S.E.L.* 55, p. 341. Per i rapporti con la *Epist.* 75, 2, p. 31-32 ed il problema della "vita angelica" v. G. M. Colombás, *Paraíso y vida angélica* (*Vida cristiana*, 3), Montserrat, 1958, p. 290.

28. S. Girolamo, *Vita Pauli*, 14, in *P. L.* 23, 27 B; B. Steidle *Homo Dei Antonius*, in *Antonius Magnus Eremita* cit., p. 164.

29. "Denique et ipse Dominus noster in evangelio ἀσκήσεως ipsius testis est": S. Girolamo, *Tract. in Marci Evang.*, cit., I, 100-101, p. 454.

30. Id., *Epist.* 130, 4. Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum*, Münster W., 1932, pp. 51-57; P. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste*, in *Biblica*, 16 (1935), pp. 74-81.

est evangelium, et monachorum virtus, non solum in libidine sed in mente condempnatur" [31].

Se la preoccupazione di un diretto riferimento della vita monastica alle fonti della Rivelazione cristiana suggerisce pure all'ignoto autore delle *Consultationes Zacchaei et Apollonii* il ricordo della veste di penitenza indossata da Giovanni [32], Cassiano afferma esplicitamente che i monaci devono imitare il Battista dimorante tutta la vita nel deserto [33]. Anche il monaco Pelagio ricorda come esempi tipici di vita verginale coloro "quos caelibes legimus, ut Heliam, ut Helisaeum, ut Johannem, ut sanctam Mariam, ut ipsum Dominum, ut apostolos eius" [34].

Per S. Massimo di Torino il Battista costituisce addirittura il culmine di tutte le umane virtù e l'esempio supremo della vita perfetta, già prefigurata dai patriarchi e dai profeti, dagli apostoli e dai martiri, dalle vergini e dai dottori [35], mentre Eucherio di Lione, com'è ovvio, ne trae spunto per cantare le lodi dell'eremo e della vita solitaria [36].

Codesta tradizione è ormai divenuta talmente diffusa e generale che in ossequio ad essa si intitoleranno al Battista chiese e monasteri tra i più celebri del monachesimo medievale, in Oriente ed in Occidente, a

31. S. Girolano, *Tract. in Marci Evang.*, cit., I, 119-122, p. 454.

32. Ps. Firmico Materno, *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, III, 4, ed. Morin (*Floril. Patrist.*, 39), Bonnae, 1935, p. 103: "Dominus vero Johannis habitum praedicans, ait: Quid existis in desertum videre? hominem mollibus vestimentis indutum? ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt (*Matth.* XI, 8): ibi scilicet cultum fore indicans habitum, ubi et usum in voluptatibus abundantem. Erat enim vestitus illius de pilis cameli, id est, etiam lanarum mollitie habitus carens; zona perinde pellicia cingebatur. Et vinum et sinceram non bibens edebat locustas et mel silvestre: elegantis paratiorisque convivii copias non requirens, eo tantum utebatur, quod electae conversationi nec inferret luxuriam, nec gigneret sumptum".

33. Cassiano, *Conl.* XVIII, 6 ed. Petschenig, in *C.S.E.L.* 13, p. 511-513.

34. Pelagio, *Epist. de castitate*, 14, 2, in C. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiania, 1890, p. 155, riprod. in *Patrol. Lat. Supplem.*, I (1959), col. 1495.

35. "Joannes itaque humanorum limes est meritorum. Quantumcunque enim apostolici senatus excellat auctoritas, quantumcunque vel patriarcarum fides in divina agnitione proficiat, vel prophetarum oracula ad reseranda arcana mysteria convalescant, quantumlibet certe cumuletur triumphantium gloria martyrum, quamtumvis effloreat vernans pudicitia virginum, vel in verbis vitae se exerceat lingua doctorum, citra metam Joannis omnia cohibentur, nihilque virtutis humanae, nihil religionis, nihil perfectionis ultra progreditur": S. Massimo, *Sermo* LXII, in *P. L.* 57, 657 CD; v. anche *Sermo* LX, 654 C e *Sermo* LIX, 651 A.

36. Eucherio, *De laude eremi*, 21, ed. Wotke, in *C.S.E.L.* 31, p. 180: "Quid ille quo maior inter mulierum natos non surrexit, nonne in deserto clamans, in deserto vivebat? In deserto ab hoc baptismus traditur, in deserto paenitentia praedicatur, in deserto mentio regni caelestis infertur. Ibi haec ille audientibus primus ingessit, ubi haec citius ambiens quisque promeruit. Nec immerito futurus hic arduus habitator deserti (ante faciem Domini angelus mittitur) viam reserat in caeleste regnum, et praecursor et testis dignus qui Patrem e caelo loquentem audiret, Filium baptizando contingeret, Spiritum Sanctum descendentem videret".

cominciare dall'oratorio di S. Benedetto a Monte Cassino [37], fino al Laterano [38], allo Studios [39], a Praga [40], ad Angely [41], a Magdeburgo [42]. Nè è il caso evidentemente di insistere sull'interesse dei monaci per le reliquie del Santo [43], trattandosi di un fenomeno di indole ben più generale.

Non va tuttavia dimenticato che negli edificanti racconti agiografici contenuti nelle *Vitae Patrum* il Precursore compare spesso ai monaci — come all'eremita Giacomo [44] — liberandoli talvolta dalle tentazioni, come nel caso di Conone [45]. Ha così inizio una tradizione agiografica che verrà proseguita con S. Gregorio di Tours [46], con le biografie di S. Martino Vertavense [47] e di S. Odilia di Hohenburg [48], su sufino a aquella di S. Bernardo, a cui il Battista compare chiedendogli di inviare dei monaci in Spagna e di fondare un monastero a lui intitolato [49]. Ormai S. Giovanni Battista è divenuto un luogo comune dell'agiografia monastica ed un termine di paragone delle virtù dei monaci. S. Onofrio, il leggendario monaco della Tebaide (sec. IV-V), aggregatosi al monastero di Ermopoli, si entusiasmò per l'ideale eremitico dopo aver conosciuto la vita di Elia e di S. Giovanni Battista, vivendo poi nel deserto per sessanta anni [50], ed il monaco ed eremita costantinopolitano Teodoro Trichima era così chiamato per l'aspra veste di pelli di cui era tessuta la sua tunica [51], quasi a riprodurre l'esempio di vita mortificata del Battista. Venanzio Fortunato dice espressamente che S. Albino ne imitava in maniera irreprensibile le virtù [52], mentre i genitori dell'abbate Aridio sono paragonati dall'antico biografo a Zaccaria e ad Elisabetta [53]; anche S. Wilfrido di York appare

37. S. Gregorio, *Dial.* II, 8, ed. G. Camps, in *S. Benito. Su vida y su Regla*, Madrid, 1954, p. 182.
38. G. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (*Studi di Antichità Cristiana*, XXIII), Città del Vaticano, 1957, p. 242.
39. C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I, Genova, 1942, pp. 743-748.
40. Cottineau, II, col. 2745.
41. Ademaro, *Hist.* III, 16, ed. Pertz, in *M.G.H.*, *SS.* IV, 1841, p. 120.
42. Annalista Sass., *Ad. a.* 969, ibid., VI, 1844, p. 622.
43. Fra le numerose testimonianze lasciate al riguardo dalle fonti monastiche ci limitiamo a ricordare quella contenuta nella *Vita Tigris virg. Mauriennensis*, ed. Krusch, in *M.G.H.*, *SS. rer. Merov.*, III, 1896, p. 533. Cfr. Dionigi il Piccolo, *Prol. ad Gaudentium*, in *P. L.* 67, 417 D.
44. *Vitae Patrum*, IX, 21, in *P.L.* 74, 88 C.
45. Ibid., X, 3, 124 A.
46. A proposito di S. Nicezio di Treviri: S. Gregorio di Tours, *Vitae Patrum*, XVII, 6, in *P. L.* 71, 1084 A.
47. *Vita Martini abbatis Vertavensis*, 7, ed. Krusch, in *M.G.H.*, *SS. rer. Merov.*, III, 1896, p. 572.
48. *Vita Odiliae Abbatissae Hohenburgensis*, in *M.G.H.*, *SS. rer. Merov.*, VI, 1913, p. 29; v. anche pp. 46-47.
49. Giovanni Cirita, *Vita*, 3, in *P. L.* 188, 1663.
50. *A. S.*, Junii, III, 1867, pp. 16-30.
51. *A. S.*, Apr. II, 1675, p. 756.
52. "Beatum Johannem inreprehensibiliter imitabatur": Venanzio Fortunato, *Vita Albini*, 49, ed. Krusch, in *M.G.H.*, *Auct. Antiquiss.*, IV-2, 1885, p. 32.
53. *Vita*, 3, in *M.G.H.*, *SS. rer. Merov.*, III, p. 582.

agli occhi di Stefano, il suo biografo, "sicut Johannes precursor Domini" [54].

La tradizione prosegue, parallelamente, nel campo letterario e dottrinale. Dopo aver affermato che, nel Nuovo Testamento, S. Giovanni Battista fu *auctor* della vita monastica, S. Isidoro dichiara che quel Santo fu il prototipo degli eremiti, "qui, procul ab hominibus recedentes, deserta loca et vastas solitudines sequi, atque habitare perhibetur, ad imitationem scilicet Eliae et Joannis Baptistae, qui eremi secessus penetravere" [55]: egli è stato veramente il "terminus prophetarum [...] cuius vestimentum lanugo fuit camelorum, habitatio eremus, victus mellis et locustarum cibus" [56]. Anche altri ambienti monastici raccolgono questa tradizione e contribuiscono a diffonderla ulteriormente. Per bocca di Aldelmo il monachesimo anglosassone proclama S. Giovanni "torrido castitatis ardore flagrans" [57], esaltato anche da S. Beda che tiene a metterne in rilievo il carattere non di erede del sacerdozio, ma di solitario [58]. Nell'Italia longobardica Paolo Diacono lo celebra in un inno famoso [59], mentre, nel mondo franco, Ildemaro lo considera come fondatore della vita anacoretica nel Nuovo Testamento [60]; Rabano Mauro ritorna invece sul confronto con Elia a proposito dell'identità dell'abito [61].

54. STEFANO, *Vita Wilfridi I Episcopi Eboracensis*, 11, in *M.G.H.*, *SS. rer. Merov.*, VI, p. 205.

55. S. ISIDORO, *De eccles. officiis*, XVI, 1, in *P. L.* 83, 794 B e XVI, 3, 794-795, testo addotto contro Teobaldo d'Etampes (v. *supra*, n. 22) nel *Rescriptum pro monachis*, ed. cit., p. 63.

56. S. ISIDORO, *De ortu et obitu Patrum*, 66, in *P. L.* 83, 147 C.

57. ALDELMO, *De laudibus virginitatis*, 23, in *P. L.* 89, 120 C; v. anche *De laudibus virginum*, ibid., 245 D.

58. S. BEDA, *Homil.* I, 19, ed. HURST (*C.C.* 122), 1955, p. 319; I, 23, p. 356.

59. "Antra deserti teneris sub annis, Civium turmas fugiens petisti", inno dell'ufficio del Santo, a Mattutino.

60. Dal genere dei cenobiti è derivato infatti il "genus eremitarum, quorum auctores fuerunt in Veteri Testamento Helias et Heliseus, in Novo Testamento Ioannes Baptista, Paulus et Antonius": ILDEMARO, *Expos. in Reg. S. Benedicti*, ed. MITTERMÜLLER, Ratisbonae, 1880, p. 74 ed il Commento dello Ps. PAOLO DIACONO, Montis Casini, 1880, p. 35.

61. "Potest habitus et victus eius per significationem qualitatem internae conversationis eius non inconvenienter exprimere; nam quia austerioribus utebatur indumentis, sic etiam Dominus in laudibus eius protestatus est. Ecce in Joanne vilitas cibi et indumenti laudatur, quorum exercitatio in divite arguitur. De pilis, inquit, habebat, non de lana, quia aliud est austerae vestis indicium, aliud luxuriae mollioris. Zona autem bellica, que et accinctus fuit Elias, mortificationis symbolum est": RABANO MAURO, *Comment. in Matth.*, I, 3, in *P.L.* 107, 767-768. "Sed et vitae austeritas rigorque mentis Eliae et Joannis paria sunt: ille in eremo, et iste in eremo; ille zona pellicea cingebatur, et iste similes habuit cingulum": ibid., IV, 11, 912 C. Questo testo, come poi quello di Ruperto di Deutz (v. *infra*, n. 116), dipende strettamente da S. GIROLAMO, *Comm. in Matth.*, II, 11, in *P. L.* 26, 74 D: "Sed et vitae austeritas rigorque mentis Eliae et Joannis pares sunt. Ille enim in eremo, iste in eremo: ille zona pellicea cingebatur, et iste simile habuit cingulum". Per altri autori contemporanei v. ad esempio SMARAGDO, *Collationes*, in *P.L.* 112, 381.

* * *

Dopo essersi conservata e sviluppata, come s'è visto, attraverso l'alto Medio Evo, l'immagine del Battista quale precursore dell'ideale monastico tocca il suo vertice agli inizi del secondo Millennio, allorchè la "crisi del cenobitismo" [62] favorisce la rinascita dei movimenti eremitici che sentono per conseguenza il bisogno di giustificare la loro posizione di fronte alla precedente tradizione benedettina, presentando quelli che sono i loro più alti e legittimi modelli. Tra questi, naturalmente, figura in prima linea S. Giovanni Battista.

Sarà specialmente il grande fautore e teorico della vita eremitica, S. Pier Damiani, a presentare la figura del Santo quale antesignano dell'eremitismo e della penitenza più rigorosa, in perfetto accordo con la propria propaganda a favore della vita solitaria: "Baptista quoque Joannes huius professionis (eremiticae) assertor non mediocriter exstitit, qui sine humano victu in deserto vivere non humana virtute decrevit" [63]. Giovanni è al tempo stesso patriarca, profeta, angelo, apostolo, evangelista, vergine, martire, precursore, amico dello Sposo [64], enumerazione che da sè sola dimostra come in lui si incentrino tutti i temi spirituali dell'antica tradizione monastica.

> "Quae enim religio, quae perfectio, quae denique virtus, quod sanctitatis genus repetitur in aliquo sanctorum, quod in Joanne quasi praerogativae cuiusdam non teneat principatum? Sunt siquidem sancti eremitae et anachoretae, sed quis sibi vivendi regulam in silvestri melle et incomestibili locustarum esca praefixit? Cui porro ad asperitatem vestium non sufficiant saga cilina caprarum? Iste pellicea zona praecinctus, pilis induitur camelorum. Enimvero sunt sancti abrenuntiatores, et saeculum relinquentes; sed iste, puerilis adhuc indolis, cum necdum didicisset civiliter vivere, deserta penetrans, decrevit solitarius habitare" [65].

L'esempio di S. Giovanni Battista costituisce per S. Pier Damiani un caso típico di come Iddio possa chiamare al suo servizio da qualunque età e condizione: "Quis sic puer eremum concupivit? Quid ita legitur sublimiter conversatus? Quis poenitentiam et regnum coelorum primus ostendit?" [66]. Come già Samuele, anche "Johannes Baptista non solum ipse agnus, sed et Agnum praedicaturus qui tollit peccata mundi, de grege

62. J. Leclercq, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, in *Bullett. dell'Istit. Stor. Ital. per il Medio Evo e Arch. Murator.*, 70 (1958), pp. 19-41.
63. S. Pier Damiani, *Opusc.* XV, 2, *De suae congregationis institutis*, in *P. L.* 145, 338 A.
64. S. Pier Damiani, *Sermo* XXIII, in *P. L.* 144, 636 CD.
65. Id., *Sermo* XV, III, in *Nativ. S. Joannis Bapt.*, in *P. L.* 144, 645 BC; cfr. anche *Epist.* IV, 15, 329 A.
66. S. Pier Damiani, *Sermo* XXIII, cit., 636 C.

sacerdotalis domus eligitur et in deserta contendit ut eo Dominus, velut epulo suavis edulii, delectabiliter saginetur" [67]. Un tale esempio, inoltre, vale anche per i chierici, che devono perciò estraniarsi dalle cose mondane, alla maniera dei monaci, tanto la solitudine è necessaria per ricevere i carismi divini [68]. Questo ordine di idee — con il costante riferimento alla figura del Battista — fornisce poi una valida serie di argomentazioni nella polemica ingaggiata con i canonici, ai quali il Damiani dichiara formalmente che non essi, ma i monaci sono i legittimi successori dei fondatori della Chiesa e degli stessi Profeti [69].

Anche nella biografia di S. Romualdo S. Pier Damiani ha modo di ricordarsi di tale modello, affermando che il grande padre degli eremiti non sarebbe stato meno degno di ammirazione se, come il Precursore, non avesse compiuto alcun miracolo [70]. E anche se, aggiunge il Damiani, molti monaci non possono imitare il Battista nella completa astinenza dal vino, cerchino almeno di non abusarne [71]. Specialmente poi il priore dell'eremo deve offrire con il suo esempio l'immagine di una vita mortificata: in caso contrario, "indumentorum vero iuxta divitem nitore conspicuus, frustra cum Joanne pilos praedicat camelorum" [72]. In modo particolare all'abbate Mainardo, che prediligeva le vesti lussuose, il Santo ricorda la penitenza

67. Id., *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, 2, ed. Brezzi-Nardi, Firenze, 1943, p. 168.

68. "Pauper plane Samuel post ablactationem nequaquam domum cum parentibus remeat, sed circa templi ministerium iugiter perseverat Joannes, ut innocentis vitae munditiam teneat, ad squalentis eremi solitudinem tenera adhuc aetate festinat: illicque gratiam propheticae praedicationis accepit, quam in turbis popularibus degens, promereri non potuit": S. Pier Damiani, *Opusc.* XXVII, 1, *De communi vita canonicorum*, in *P. L.* 145, 505 C.

69. "Videamus nostrorum, vestrorumpue vestimentorum figuram. Agite utrumque. Prophetae et apostoli nostro an vestro vestitu usi sunt? Forsitan dicetis, nostro. Et ubi est illud, quod de Elia legitur: Vir pilosus, et zona pellicea accinctus renibus [...] et de Joanne Baptista, Joannes evangelista: Zona, inquit, pellicina circa lumbos eius": S. Pier Damiani, *Opusc.* XXVIII, 2, *Apologeticus monachorum adversus canonicos*, in *P. L.* 145, 514 D.

70. "Neque enim precursor Domini fecisse miracula legitur, quo maiorem nullum inter natos mulierum surrexisse Veritas ipsa testatur": S.Pier Damiani, *Vita B. Romualdi, Prol.*, a. c. di G. Tabacco (*Fonti per la storia d'Italia*, 94), Roma, 1957, p. 11 ed i passi paralleli ivi cit.

71. "Ut quod cum Joanne non possumus ex toto relinquere, saltem cum Timotheo Pauli discipulo studeamus infirmo stomacho sobrie et humiliter ministrare: et qui prorsus abstemii esse non possumus, esse saltem sobrii studeamus": S. Pier Damiani, *Opusc.* XIV, *De ordine eremitarum*, in *P. L.* 145, 331 B; ciò è ripetuto quasi alla lettera nell'*Opusc.* XV, 7, 341 D. Per richiamare poi un monaco all'eremo il Santo ricorda che anche il Battista aveva rinunciato al vino: "Nunquid enim Praecursor Domini aliquando aegrotus elanguit, qui vinum et siceram nunquam bibit?", *Epist.* VI, 23, in *P. L.* 144, 410-411.

72. S. Pier Damiani, *Opusc.* XV, 28, in *P. L.* 145, 360 D; su questo testo v. A. Giabbani, *L'eremo*, Brescia, 1945, pp. 118-120.

del Battista, convalidata dall'elogio del Signore stesso [73]. Considerazioni di questo genere ritornano con frequenza sotto la penna del focoso polemista:

> "Quis enim monachum mollibus indutum videat, et non protinus illum divino vacuum spiritu, terrenis potius, quam coelestibus inhiare decernat? [...] Itaque cum Dominus de Joanne dicat Judaeis: "Quid existis videre? hominem mollibus vestitum? Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt"; profecto monachus, qui nitorem pretiosae vestis affectat, non superni Regis, sed mundi huius militiam baiulat: et licet videatur specietenus Deo suae quasi obedientiae munus offerre, sed aperte convincitur, humanum captando favorem, vanae gloriae veraciter deservire. Porro autem si sub obtentu obedientiae licet mollibus indui, cui potuit haec remissio liberiori despensatione concedi, quam B. Joanni, qui praecipue obsequelae donatus officio, venerat corda patrum in filios nova praedicatione convertere, et perfectam plebem Christo Domino praeparare?" [74].

E se il sacerdote deve portare una corona d'oro ed imporsi un freno contro le passioni come i Profeti [75], "quid est ergo pelliceis zonis, quae videlicet ex mortuis animalibus fiunt, lumbos, ubi libido permaxime viget, accingere, nisi omnes carnalium passionum illicitos motus ac fomites per afflictionem corporis undique refrenare? [...] Lumbos ergo pellicea zona praecingimus, cum carnis lasciviam per inediae continentiam coërcemus" [76].

Tale preoccupazione ritorna pure nello scritto dell'ignoto monaco Martiniano, anch'esso vissuto forse nel secolo XI, che trae motivo dalla veste del Battista per esaltare l'umiltà monastica [77], mentre nel *Liber Confortatorius* alla reclusa Eva Goscelino scrive: "Erat lucerna ardens et lucens

73. "Videamus metatorem Christi Joannem, attendamus regis egregium praecursorem: qui nimirum praeivit eum in spiritu et virtute Eliae, ut converteret corda patrum in filios et incredulos ad prudentiam iustorum. Perpendamus itaque, imperator coeli et terrae quibus praeviis metatoris suis vestibus delectetur; sed, Evangelio testante, cognoscimus quia vestimentum eius pilis inhorruerat camelorum. De quo Salvator: "Quid, inquit, existis in desertum videre? hominem mollibus vestitum? Ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt". Ac si manifeste perhibeat quia non coelestis, sed terreni regis digni decernuntur obsequiis, qui ad vanae gloriae nitorem accuratis ornari gestiunt indumentis": S. Pier Damiani, *Opusc.* XXIX, 1, *De vili vestitu ecclesiasticorum*, in *P. L.* 145, 518 BC.

74. Id., *Dpusc.* XII, *De contemptu saeculi*, 15, in *P. L.* 145, 267-268.

75. "Propter hoc sane geminum crucis portandae mysterium scriptum est, quoniam et Elias et Joannes Baptista zonas pelliceas habebant circa lumbos suos": Id., *Opusc.* XV, 3, *De dignitate sacerdotii*, in *P. L.* 145, 496 AB.

76. Id., Ibid., 496 BC.

77. "Quare non avertimus quomodo sanctus Johannes laudatur a Domino pro humilitate vestis exiguae? Magis enim circumspicimus semper in alterutrum si alius alio vestimentis aptioribus fuerit tectus": H. Roux, *L'écrit spirituel du moine Martinien*, in *Mélanges Bénédictins*, cit., p. 338.

Johannes precursor Domini, clamans in deserto ut vox precedens verbum Dei: Dirigite viam Domini. In eius familia tu cepisti censeri anachorita [...] Post hunc Paulus heremita..." [78].

* * *

Naturalmente anche la tradizione monastica orientale continua ad esaltare il Battista nel suo carattere di prototipo di virtù monastiche, risalendo dalla considerazione della sua povertà [79] alla sua somiglianza con gli angeli [80]: "Spiritus afflatu, nondum ex iis, quibus involutus erat, fasciis exsolutus, eremum statim incoluit sine tecto, sine foco, sine cibo, sine ullo cum hominibus commercio. Nam velut carnis expers, aut potius angelus e coelo delapsus, victum et vitam duntaxat immaterialem habuit", scegliendo per sè un "ingratum et asperum institutum, ac vitam humani consortii societatisque expertem et omnino solitariam" [81].

La sua stessa veste era simbolo della verginità [82], per la quale egli è diventato modello di coloro "qui virginitatem Christi anima et corpore simul colunt et imitatores facti sunt intemeratae virginitatis quae Deum genuit" [83]. Codesto abitatore dei monti e cultore dell'eremo: *ὁ τῆς ἐρήμου τρόφιμος, ὀρειφοίτης*, come lo hanno chiamato il Filosofo Leone e Teofane Cerameo, costituisce, al dire di Teodoro Studita, la gloria dell'ordine sacerdotale, monastico, eremitico e degli stessi fedeli [84]. La rivelazione della Trinità sulle rive del Giordano lo ha poi reso esemplare supremo dei con-

78. C. H. Talbot, *The Liber confortatorius of Goscelin of Saint Bertin*, in *Analecta Monastica*, III (*Studia Anselmiana*, 37), Roma, 1955, p. 75.

79. Antioco, *Hom.* 89, in *P. G.* 89, 1705.

80. "Manifesto Joannes non ad homines sed ad angelos coeli imitandos exivit in desertum, quia eorum nomen accipere meruit": S. Sofronio Costantinop., *Oratio* VII, 18, in *P. G.* 87-3, 3352 B. "Quasi carnis mole iam exutus cum angelis versabatur, eorumque vivendi rationem sectabatur": Leone Filosofo, *Oratio* XVI, in *P. G.* 107, 193 C. "Non similis erat homini, qui pane vescitur, sed plane angelus erat in huiusmodi corpore": Teofane Cerameo, *Homil.* 61, in *P. G.* 132, 1062 C (cfr. 1068 C). Nell'iconografia orientale S. Giovanni Battista è spesso rappresentato come una figura alata al pari degli angeli: T. Innitzer, *Iohannes der Täufer*, Wien, 1908, p. 340.

81. Teodoro Dafnopata, *In Nativ. Joann. Bapt.*, in *P. G.* 84, 45 AB.

82. "Lumborum et zonae pelliceae Scriptura meminit: ut per zonam ex mortuis pellibus confectam, foris cingentem, omnem in ipso libidinis affectum castitatis studio edomitum mortuumque fuisse ostendat. Hoc enim virginitatis, quae intus occulebatur, minime mendax argumentum": Ps. Giovanni Crisost., *In Praecursorem Domini Sermo*, in *P. G.* 59, 491.

83. S. Sofronio Costantinop., *Oratio* VII, in *P. G.* 87-3, 3332 D.

84. "Nam si multi in nativitate eius gavisuri erant, iuxta divinum effatum, consentaneum sit in eius quoque consummatione eamdem esse laetitiam, quam nos solemnitate hac celebrare digni fuimus, quotquot sacerdotalis, aut eremitici, aut monachalis, aut etiam laici ordinis sumus": Teodoro Studita, *Oratio* VIII, 9, in *P. G.* 99, 770 D.

templativi, ossia dei monaci, che partecipano alla dignità dello stato angelico [85].

* * *

La superba efflorescenza monastica del secolo XII, che alla scuola del vecchio cenobitismo vede ora affiancarsi quella della tradizione cistercense, segna un ulteriore sviluppo dell'ideale ascetico presentato da S. Giovanni Battista, divenuto addirittura per se stesso un "tema spirituale", oggetto di contrastate interpretazioni da parte delle diverse correnti del monachesimo del pieno Medio Evo.

Il Santo è ricordato già nelle prime righe dell'*Exordium Magnum* di Cîteaux [86] ed é ripetutamente proposto come modello ai monaci da parte di S. Bernardo e della sua scuola. La vita monastica riproduce infatti e rinnova, al dire del Santo Dottore, lo spirito degli antichi Profeti, i quali, come la Legge, hanno perdurato fino a Giovanni ed è a questo grande genere di profezia che i monaci sono particolarmente dedicati [87]. E come di S. Giovanni, che "in eremo fuit hirsutus veste, confectus inedia" [88], così anche di S. Martino di Tours, il grande vescovo-monaco, si può affermare che "Martinus iste Christus non fuit, sed tamen Christum habuit [...] quomodo eum etiam nunc habet Ecclesia, in fide et sacramentis. Non erat ille lux, sed lucerna plane ardens et lucens, de Joanne dictum est. Sed si illum protulero, puto, dicitis: Maximum hominum est, plus quam propheta est, etiam angelus est Dei Patris, sicut ipse testatur: Ecce mitto angelum meum etc. Et Martinus lucerna erat ardens et lucens" [89]. Perfino nella polemica con Abelardo, il termine di paragone per giudicarne l'ille-

85. Simeone di Tessalonica, *De poenit.*, 274, in *P. G.* 155, 501; l'idea è ripresa anche nelle formule liturgiche per la professione monastica: Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetiis, 1730, p. 392.

86. "Beatus Baptista et precursor Domini Joannes in ordine precursionis suae poenitentiam praedicans, dignos eiusdem poenitentiae fructus agi censuit": *Exordium magnum Cistercii*, I, 1, in *P. L.* 185 bis, 997 A.

87. "De prophetia quid dicemus? Lex et phophetae usque ad Joannem. Veritas ait: Verumtamen non erat ille adversarius, sed discipulus utique Veritatis, qui dicebat etiam post Joannem: Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cessavit ergo prophetia, quia iam cognoscimus: necdum tamen tota cessavit, quia adhuc ex parte. Cum venerit, inquit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est (I *Cor.* XIII, 9-10). Siquidem ante Joannem qui fuerunt prophetae, utrumque adventum Domini prophetabant: et quasi neutra adhuc pars salutis in notitia, sed utraque in prophetia erat. Magnum sane prophetandi genus, cui vos deditos esse conspicio; magnum prophetiae studium, cui vos video mancipatos": S. Bernardo, *Sermo* XXXVII, 6, in *P. L.* 183, 642 AB.

88. Id., *Sermo in Nativitate S. Joan. Bapt.*, in *P. L.* 183, 401 A.

89. Id., *Sermo in festo S. Martini episc.*, 12, ibid., 495 BC.

gittima appartenenza all'ordine monastico è ancora S. Giovanni Battista [90], da S. Bernardo sempre ritenuto come simbolo di virtù altissime [91].

Lo stesso spirito si trasmette agli altri autori dell'antica spiritualità cisterciense, in cui troviamo nuovamente il tema della "vita profetica" applicata alla vita monastica e solitaria. Guglielmo di S. Thierry così si esprime: "Sed haec novitas non est novella vanitas. Res enim est antiquae religionis, perfecte fundatae in Christo pietatis, antiqua hereditas Ecclesiae Dei, a tempore Prophetarum praemonstrata, iamque novae gratiae sole exorto, in Joanne Baptista instaurata et innata" [92]. E mentre Nicola di Clairvaux definisce il Precursore "monachorum propositum, anachoretarum principium, totius religionis assertio" [93], Goffredo di Auxerre è ancora più categorico: "Ordinem specialiter instituit monachorum (Joannes Baptista) [...] Pulmentaria successuris sibi monachis praeparabat" [94], per cui non parrà eccessiva l'affermazione di Garnerio, secondo il quale il Pre-

90. "Magister Petrus Abelardus, sine regula monachus, sine sollicitudine praelatus, nec ordinem tenet, nec tenetur ab ordine. Homo sibi dissimilis est, intus Herodes, foris Joannes; totus ambiguus, nihil habens de monacho, praeter nomen et habitum": ID., *Epist.* 193, in *P. L.* 182, 359 B.

91. "Ille magnus Joannes Baptista": ID., *Serm. super Cant.*, 53, 8, ed. LECLERCQ-TALBOT-ROCHAIS, Romae, 1958, p. 101. V. anche *Vita S. Malachiae*, 22, in *P. L.* 182, 1100-1101; *Epist.* 98, 3, ibid., 232 B.

92. GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, I, 13, in *P. L.* 184, 310 C; ELREDO, *Sermones inediti*, ed. TALBOT, Romae, 1952, p. 118.

93. "Quintus (honor) est singularitas in conversione et conversatione intra teneritudinem annorum. Beatus namque iste puer ad eremum, spiritu ducente, deductus est; nec obstitit aetatis infirmitas, quam maiestas Domini fecundabat. Spiritus enim sanctus attendit differentiam sexuum, fragilitatem corporum, temporum annositatem, sed quemcumque et quomodo vult dignantissima replet benignitate. Relinquit Joannes mundum, homines fugit, nescit patriam, parentes aspernatur, et in solius divinitatis apicem beatae contemplationis figit obtutus. Mira rerum conversio, hominem vix mundum ingressum mundi fugere gloriam, et saeculi cupiditates non solum oblivisci, sed et nescire, perpetuumque cum divinitate stabilire consortium. Recessus montium, silvarum anfractus et vallium subteriacens vastitas puero patriarchae domicilia praebuerumt. Non opponatur mihi Jeremias, nec praedicantis pueritiae virtus audeat obviare, quia si ille consecratur in prophetam hic in plusquam prophetam; et licet ille populo futura praedicat, non tamen conversationis humanae declinat aspectus. Sic, sic Joannes aetatis supergressus infantiam, et nobilioris generis generositatem oblitus, soli vacat divinitati, forma vitae, monachorum propositum, anachoretarum principium, totius religionis assertio": NICOLA DI CLAIRVAUX (PS. S. PIER DAMIANI), *Sermo in Nativ. S. Joann. Bapt.*, in *P. L.* 144, 631 D. L'attribuzione di codesto Sermone (v. anche *P. L.* 184, 991) a Nicola di Clairvaux anzichè a S. Pier Damiani viene riconfermata da J. LECLERCQ, *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*, in *R. bén.*, 66 (1956), pp. 269-302 sulla base del ms. British Museum Harley 3073 (f. A), del ms. Cambridge Jesus College (f. 188) e del ms. Vatic. Lat. 5055, mentre nel ms. Lambeth 356 e nel Paris. Lat. 14937 f. 66v esso è sotto il nome di Pietro Comestore.

94. Cfr. J. LECLERQ, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, in *Analecta Monastica*, II (*Studia Aneselmiana*, 31), Roma, 1953, p. 175, n. 1.

cursore "Eremita quoque fuit, qui viam Domino in eremo praeparavit" [95]. E con l'ideale della vita monastica ricompaiono tutti gli esempi delle singole virtù religiose, raccomandate talvolta con le stesse parole di S. Benedetto, come fa Isacco della Stella che prende lo spunto dalla figura di S. Giovanni quale "amico dello sposo" per esortare all'obbedienza ai superiori [96].

Viene poi esaltata nel Santo la pratica della mortificazione simboleggiata dalla pelle di cammello [97], l'astinenza [98], la preparazione alla morte [99], l'amore di Dio pronto a seguirne i consigli [100] ed in genere la rinuncia agli agi del mondo [101], ricordata dall'anonimo autore del *De XII portis Jeru-*

95. GARNERIO LINGON., *Sermo* XXV, *De S. Joanne Bapt.*, in *P. L.* 205, 738 A; Cfr. GUERRICO DI IGNY, *Sermo* IV, in *P. L.* 185, 173 C: "Vos hominem miramini commorantem in deserto: sed per istum pinguescent speciosa deserti et florebit solitudo, cum ubique novi cultores eremi de Joannis succrescerent exemplo. Tunc erit desertum quasi deliciae paradisi, et solitudo quasi hortus Domini".

96. "Vox sponsae sermo est et praecepta praepositorum; quae qui contemnit aut negligit, ad inimicitias erumpit; aut si tepide, tarde, cum rancore cordis et oris murmure perficit, necdum ad amicitias pervenit [...] Summa ergo omnis religionis et oboedientiae est amare quod amat Deus, quia id amat Deus; odisse quod odit Deus, quia id odit Deus": ISACCO DELLA STELLA, *Sermo* XLVII, in *P. L.* 194, 1851. cfr. *Regula S. Benedicti*, c. 5.

97. ANON., *Liber sententiarum*, 25, in *P. L.* 184, 1141 A; ELREDO, *Sermo* XIV, *De S. Joanne Bapt.*, in *P. L.* 195, 293-294.

98. *Vitis Mystica*, 42, in *P. L.* 184, 716-718.

99. "Tria sunt quae nos restringunt et cohibent, et quasi cinctoria dici possunt. Corpore mortis memoria, quae est zona pellicea qua cingebantur Elias et Joannes. Probabilitas et decor pudicitiae, qua cingitur Aaron accedens ad Deum Amor religionis et iustitiae, quae est zona aurea, et ea praecingitur Jesus ad mammillas": *Liber sententiarum*, 100, in *P. L.* 184, 1147 BC.

100. "Recta est semita, quando solo Dei intuitu implentur consilia. Huius verbi sic clamantis vox fuit Joannes Paptista": ALANO DI LILLE, *Sententiae*, 26, in *P. L.* 210, 244 D.

101. "Cum Joannem Baptistam Dominus de victus parcitate et vestitus asperitate laudasset, ait: Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt: nimirum volens intelligi, quia qui sectantur delicias carnis, regno huius saeculi militant, non regno Dei": ANON., *Sermo de cordis et corporis munditia*, 6, in *P. L.* 184, 1106 C. In un ms. di Troyes (ms. 1562, f. 91, sec. XII) contenente una parabola sul tema della vita monastica come "negotiatio spiritualis", opera di un monaco cisterciense, l'inno in onore di S. Giovanni Battista (cfr. n. 59) è nuovamente citato per la classica interpretazione del triplice frutto della vita cristiana: "Nota quod Deus dat regnum caelorum quibusdam quasi pro centum solidis, quibusdam pro sexaginta, quibusdam pro triginta. Centenarius numerus significat hic integritatem id est virginitatem, sexagenarius viduitatem id est continentiam, tricenarius coniugalitatem id est filiorum procreationem cum fructu bonorum operum, iuxta illum versum: *Serta ter denis alios coronat etc.*": J. LECLERCQ, *Etudes sur S. Bernard et le texte de ses écrites*, in *A. S. O. C.*, 9 (1953), p. 151. Tale testo, che va aggiunto a quelli raccolti da A. QUACQUARELLI, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30*, Roma, 1953, è stato illustrato da A. ALTISENT, *Parábolas y alegorías de S. Bernardo sobre la vida monástica*, in *Monastica*, 1 (*Scripta et Documenta*, 12), Montserrat, 1960, p. 121.

salem con le identiche espressioni usate da S. Gregorio a riguardo di S. Benedetto [102].

Tali echi della singolare importanza attribuita a S. Giovanni Battista dalla tradizione cisterciense perdurano in non pochi trattati della vasta letteratura pseudobernardina: per l'anonimo autore della *Instructio sacerdotis* il Precursore fu "in eremo iustificatus" [103], mentre nel *Tractatus de statu virtutum* egli è presentato quale "mundi contemptor, eremique cultor, habitu incultus, abstinentia singularis, praedicator eximius, Baptista Domini, martyrio rubicundus, virginitate candidus" [104]. Volendo ricordare ad un abbate cisterciense i gravi doveri della professione monastica(Fastredo non troverà di meglio che presentare la figura del penitente del ad un abbate cisterciense i gravi doveri della professione monastica, Fa Giordano; "si sanctus Joannes Baptista totam vitam ieiunio transigit ad viam Evangelio sternendam, et si hac via sancti incesserunt: quam tu tibi viam ad coelum sternis, tam diversam viam ingrediens?" [105].

Contemporaneamente, il "tema" monastico della figura di S. Giovanni Battista non riscuote minore successo in seno alla corrente cluniacense, ricorrendo con particolare insistenza negli scritti di S. Pietro il Venerabile. Il Precursore costituisce sempre, innanzi tutto, il tipo del perfetto solitario, in contrapposizione alla dignità sacerdotale o episcopale [106]. Ma specialmente quanto alla questione dell'abito monastico il Battista rimane il termine di paragone per le diverse correnti del monachesimo contemporaneo, così diviso nel ricercare la genuina interpretazione della Regola di S. Benedetto. S. Pietro il Venerabile, infatti, prescrivendo che i monaci non portino altre pellicce che di agnello, si riferisce chiaramente al testo di *Luca* VII, 25 relativo alle vesti del Battista: "Nam, iuxta verbum Domini,

102. "Poenitentiam gratuitam Joannes Baptista et plus quam propheta exhibuit: qui a Propheta praenuntiatus, ab archangelo Gabriele promissus et a Spiritu Sancto in utero sanctificatus, cunctisque mortalibus, qui ante eum fuerant, veridica Salvatoris voce est praelatus. Hic talis et tantus cum esset, sicut de Justo legitur, plus appetiit mala mundi perpeti quam laudes: malens pro Deo fatigari laboribus, quam vitae huius blandimentis perfrui, et soli Deo vacare cupiens, relicta domo rebusque patris, desertum petiit, et pene admirabilem poenitentiae formam posteris sequendam proprio exemplo reliquit": ANON., *Sermo de XII portis Jerusalem*, 5, in *P. L.* 184, 1120-1121; cfr. S. GREGORIO, *Dial.* II, 1, ed. CAMPS, p. 160.

103 *Instructio sacerdotis*, II, 10, in *P. L.* 184, 787 A: "Joannes Baptista praecursor Domini, amicus Sponsi, paranymphus sponsae, propheta, et plus quam propheta, in utero sanctificatus, in eremo iustificatus".

104. ANON., *Tractatus de statu virtutum*, I, 12, in *P. L.* 184, 797 B.

105. In S. BERNARDO, *Epist.* 491, in *P. L.* 182, 705 D.

106. Il Vangelo, infatti, "ostendit eum in ordine vicis suae more patrio et sacerdotium habere potuisse, et illud tamen in fastu, luxu et deliciis, vilitate, ieiuniis, solitudine commutasse. Sed si opponatur Joannem Baptistam non adeptum, sed adipiscendum episcopatum fugisse, succurrunt innumera exempla magnorum praesulum, sanctorum abbatum, qui non adipiscendos, sed iam adeptos honores fugientes, docuerunt posteros esse quidem in officio commisso constanter et fideliter standum, sed omni tamen officio, omni gradui, omni dignitati, interno urgente periculo, esse renuntiandum": S. PIETRO VENERABILE, *Epist.* II, 50, in *P. L.* 189, 275 BC.

qui mollibus vestiuntur, non in domibus monachorum, sed in domibus regum esse, vel habitare solent" [107]. Anzi, per legittimare l'uso delle pellicce presso i suoi monaci, Pietro il Venerabile cita l'esempio di Elia, di S. Giovanni Battista e di S. Benedetto nello Speco di Subiaco [108], argomento a cui per altro, come ha notato il Knowles [109], farà ricorso anche S. Bernardo [110], segno che esso costituiva ormai un luogo comune nella controversia tra Cluny e Cîteaux e, in genere, tra le varie forme di vita religiosa del tempo.

Anche nel resto del monachesimo del grande secolo XII la figura di S. Giovanni continua ad essere d'attualità. Pietro delle Celle, oltre ad affermare che il Battista fu perfetto in ogni virtù religiosa [111], in forza della quale "in deserto illustratur tam mirabili conversatione quam sublimi praedicatione" [112], lo colloca tra i "fondatori" della vita claustrale, insieme con i grandi padri dell'ascetismo cristiano: "Finitimi sunt Elias, Joannes Baptista, beatus Benedictus et sanctus Augustinus; qui aedificaverunt verbo et exemplo claustralem religionem, et impleverunt illan sanctitate et decore incomparabili" [113]. E ai Certosini di Mont-Dieu ricorda che l'animo del monaco deve imitare il Battista, remoto dallo strepito mondano e dedito alla mortificazione della carne [114].

Insieme con S. Bruno di Asti [115], pure l'altro insigne rappresentante della "teologia monastica" del secolo XII, Ruperto di Deutz, esalta la vita

107. Id., *Statuta*, 70, in *P. L.* 189, 1045 A. Analoghe considerazioni propone, dal canto suo, S. Bernardo, *Epist.* 1, 11, in *P. L.* 182, 77 A e 5, 2, 92 B per criticare le vesti dei Cluniacensi.

108. S. Pietro Venerabile, *Epist.* I, 28, in *P. L.* 189, 122 A.

109. D. Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*, in *Petrus Venerabilis. 1156-1956* (*Studia Anselmiana*, 40), Roma, 1956, p. 8, n. 24.

110. S. Bernardo, *Apologia*. 12, in *P. L.* 182, 906 B.

111. "Joannes perfectus est in omni humilitate, obedientia, castitate, mansuetudine, fide, spe, charitate, et in omni genere virtutum": Pietro Delle Celle, *Sermo* 58, in *P. L.* 202, 814 D.

112. Pietro Delle Celle, *Sermo* 58 cit., 814 B. Cfr. anche Tommaso Cisterc., *Comm. in Cant. Canticorum*, II, in *P. L.* 206, 92: "Vir iste fuit mirabilis, amabilis, ineffabilis. Mirabilis in nativitate, laudabilis in praedicatione, ineffabilis in conversatione".

113. Pietro Delle Celle, *Tractatus de disciplina claustrali*, 17, in *P. L.* 202, 1122 B.

114. "Cor cuiusque religiosi ad similitudinem Baptistae Domini a strepitu saeculi quietum, in baptismo devotionis emundatum, in mortificatione carnis praeparatum, in amore verbi Dei confirmatum, in religione angelorum stabilitum, et si nondum coeleste mel pleno ore et ventre eructat, silvestre saltem praegustat": Id., *Epist.* I, 41 *(Ad Carthusianos de Monte Dei)*, in *P. L.* 202, 457; "hic cum Joanne in deserto, ibi cum Jesu in regno; hic in carcere Herodis, ibi in palatio aeternae hereditatis", ibid., 458. Cfr. anche Guglielmo du Merle in J. Leclercq, *Prédicateurs bénédictins aux XIe et XIIe siècles*, in *Revue Mabillon*, 33 (1943), p. 55; S. Ildegarde, *Scivias*, II, 5, in *P. L.* 197, 485; Pietro Cantore, *Verbum abbreviatum*, 72, in *P. L.* 205, 216

115. "In hoc enim beatus Joannes apertissime demonstrat quam pro nihilo mundum istum omnesque eius blanditias duceret, qui tam vilissimo indumento ciboque

austera e solitaria del Battista [116], per dimostrare la priorità dell'ordine monastico su quello clericale ed affermare l'esistenza dei monaci già prima dei tempi di S. Benedetto:

> "Siquidem fuit hoc propositum in cordibus sanctorum a Spiritu, antequam liceret congregationes esse in Ecclesia, vel monachorum, vel clericorum, persequentibus impiis, exeuntes in desertis habitarent, imitantes Joannem Baptistam, aut Eliam, donec paulatim decrescente impietate, et crescente religione, licuit Ecclesias huius ordinis diademate coronari" [117].

Ed infatti la caratteristica figura del Battista si prestava in maniera singolare ad essere largamente sfruttata nelle interminabili polemiche tra monaci e canonici, come già lo era stata in quelle, non meno accalorate, tra eremiti e cenobiti e tra Cluniacensi e Cisterciensi. Abelardo stesso vi fa appello per sostenere la superiorità dello stato monastico su quello sacerdotale e canonicale, osservando che il Battista, pur essendo figlio di sacerdote ed erede di tale dignità, preferì ritirarsi nella solitudine del deserto [118], per cui, riprendendo le antiche espressioni di S. Girolamo, egli è divenuto il *princeps* dell'ideale anacoretico: da ciò, anzi, Abelardo trae motivo per tessere tutta una teologia della vita monastica esaminata nei suoi diversi elementi e nelle sue differenti forme storiche [119].

Tale vita, poi, oltre che "profetica", è anche, a pari diritto, "apostolica", dato che i monaci hanno operato la conversione dei popoli, pur non cessando di coltivare, come il Battista, l'amore alla solitudine: l'afferma-

utebatur: sola enim vitae huius necessaria quaerebat, qui sic vivere disposuerat. Huius enim exemplum illi sequuntur qui dicunt: Habentes victum et vestitum, his contenti simus. Praeterea quia poenitentiam praedicabat, qualiter poenitentes vivere debeant, eis in seipso regulam dabat": S. Bruno d'Asti, *Comm. in Matth.* I, 3, in *P. L.* 165, 86 B; "quia poenitentiam praedicabat, ut bonus magister, poenitentibus in se ipso poenitentiae simul exemplum et regulam dabat". ibid., II, 11, 168 A.

116. Ruperto, *Comm. in Matth.* II, 3, in *P. L.* 168, 1357 B; quanto a *Comm. in Joann.* I, in *P. L.* 169, 233 B, esso dipende strettamente dal testo di S. Girolamo già riportato alla nota 61.

117. Ruperto, *Epistola qua ratione monachorum ordo praecellit ordinem clericorum*, in *P. L.* 170. 667 C. Sui rapporti fra monaci e canonici v. M. D. Chenu, *Moines, clers, laïcs au carrefour de la vie evangélique*, in *Rev. d'Hist. ecclés.*, 49 (1954), pp. 59-89.

118. "Audistis, fratres, nostri pariter et vestri propositi principes superius inductos, ut utriusque ordinis differentia clareat. Si gaudetis apostolos vestris connumerari principibus, atque pontifices tam Veteris quam Novi Testamenti ab ipso videlicet Aaron usque ad Annam et Caipham, ne, obsecro, doleatis Eliam et Joannem maiores istis, nostri duces esse propositi. Clericatum pro monachatu Joannem commutasse dubium non est: qui cum filius pontificis esset, cui eo tempore pontificalis dignitas haereditario iure debebatur, civitatem solitudini, pontificem monacho posthabuit, et perfectionem vitae praelationi praeposuit ecclesiasticae": Pietro Afelardo, *Epist.* 12, in *P. L.* 178, 347. Cristo stesso si recò da lui, "et ipse baptizandus a monacho", ibid., 348 A.

119. Pietro Abelardo, *Sermo* 33, in *P. L.* 178, 585 C, ove il punto di partenza è dato dal testo di S. Girolamo sopra riferito (cfr. n. 20).

zione è dell'autore del *De vita vere apostolica,* probabilmente Onorio di Autun: "Qui omnes imitantes Eliam et Joannem Baptistam in solitudinibus, licet erraverint, et facere miracula vitaverint, tamen sanctitate sua innumeros populos attraxere, et cum vellent latere, nullo modo id potuere" [120]. Nè all'esercizio degli uffici ecclesiastici da parte dei monaci si può opporre la modestia del loro abito, imitante quello dei Profeti o del Battista [121].

Rimane pertanto sempre viva la preoccupazione di ricollegare la forme storiche assunte dall'istituzione monastica con gli esempi offerti dalle grandi personalità religiose della S. Scrittura. Un anonimo *Sermo Sancti Macharii ad monachos,* di incerta datazione, ribadisce l'idea della necessità di imitare il "monaco del Nuovo Testamento", che rinnova la virtù di Elia [122], mentre in un elenco di "padri" del monachesimo contenente più di una ventina di nomi — di cui solo quattro appartengono al monachesimo latino — S. Giovanni Battista figura al primo posto [123].

120. *De vita vere apostolica,* III, 4, in *P. L.* 170, 636 A. Sui recenti tentativi di attribuzione ad Onorio di Autun anzichè a Ruperto, specialmente per opera del Dereine, informa esaurientemente M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz,* Roma, 1959, pp. 33-34.

121. Alle obbiezioni del *Magister:* "Debuit ergo Joannes Baptista maior inter natos mulierum ab omni Ecclesiae dignitate submoveri, quem constat pilis camelorum et zona pellicea praecinctum", risponde infatti il *Discipulus:* "Nequaquam, sed omnes qui asperis vestiuntur, cum Joanne Baptista a Domino magis videntur laudari", *De vita vere apostolica,* III, 9, 637 D. Che i monaci, e non i canonici, portino l'autentico abito dei Profeti e degli Apostoli è affermato anche dall'anonimo contraddittore di Teobaldo d'Etampes: "Testante etenim Ysidoro, in libro quem ad Fulgentium episcopum *De officiis clericorum* scribit, aperte demostratur quod monachatus istius, scilicet habitus quem isti nunc monachi imitari videntur, principes fuerunt Helias et Heliseus, aliique filii prophetarum prope Jordanum sibi casulas facientes et habitantes; in Evangelio vero Johannes Baptista et apostoli", *Rescriptum cuiusdam pro monachis,* 13, ed. FOREVILLE-LECLERCQ, in *Analecta Monastica,* IV (*Studia Anselmiana,* 41), Roma, 1957, p. 63. V. anche, qui innanzi, n. 22.

122. "Veniamus ergo ad monachum novi testamenti, Joannem scilicet Baptistam, qui propter sanctitatem et munditiam a Domino vocatus est angelus, propter ariditatem vitae dici potest monachus, quem nos dicere possumus angelum terrenum et hominem caelestem, quem Dominus plus quam prophetam esse docet, quem et arundinem vento agitatam, mollibus esse vestitum negat, qui et ab angelo in spiritu et virtute Eliae Dominum praecursurus praedicatur et ab ipso Domino; de eo dicitur: Si vultis scire, Joannes ipse est Elias. Nos etenim duos viros magnificos exordium monastici ordinis praetulisse credimus: quorum unus ignes equis in caelum legitur raptus, alter vero ante prophetasse quam natus sit, quorum exempla, fratres carissimi, in ordine monastico quia sectari coepistis, debetis sollicite curare ut ab eius recto tramite, id est monastica vita, nullatenus recedatis; qui enim ait: Parate viam Domino, rectas facite semitas Dei nostri, omnes flexiones a recto itinere excludit. Hos secuti sunt Paulus et Antonius et multi huius proposti sectatores": *Sermo S. Macharii ad monachos,* ed. J. LECLERCQ, *Sermon ancien sur la pérséverance des moines,* in *Analecta Monastica,* II (*Studia Anselmiana,* 31), Roma, 1953, p. 24.

123. "Hi sunt institutores primi monachicae vitae: Johannes Baptista. Beatus Paulus. Antoniusque heremita. Pachomius. Macharius ...", ms. Vatic. Chigi. D. VI. 84, f. 77^v, del sec. XI, proveniente dal monastero di S. Michele di Camerino: J. LECLERCQ, *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale,* cit., p. 246.

Data la diffusione di simili idee non desta meraviglia che Gioacchino da Fiore giunga ad affermare che S. Bernardo, nel quadro della concezione tripartita della storia sacra, è stato inviato, animato dallo spirito di Mosè, precisamente come lo è stato S. Giovanni Battista, ripieno dello spirito e della virtù di Elia; perciò anche S. Bernardo, alla maniera del Battista, sarebbe stato precursore dell'era dello Spirito nell'affermazione totale e definitiva degli ideali monastici [124]. Ancora nel secolo XIII Guglielmo di Ramsey, in un trattato intitolato *De ortu et prioritate ordinis monachorum et iusta reprehensione aliorum religiosorum se et suam religionem ordini monastico preferentium,* tra coloro "A quibus ordo monasticus sumpsit exordium" ricorda, con Samuele, i Profeti Elia ed Eliseo, anche S. Giovanni Battista [125], affermazione ripetuta alla fine del secolo da Bernardo Cassinese [126].

Un ruolo non meno importante giuoca la figura del Precursore nella spiritualità dei canonici regolari, per tanti aspetti così vicina a quella monastica anche per l'ideale della riforma ecclesiastica, allorchè si fa più acuta nella Chiesa l'esigenza di un profondo rinnovamento spirituale. Oltre però che per simile funzione di ammonitore dei potenti e di sostenitore dei principii di purezza e di onestà [127], il Battista è visto nella luce tradizionale di antesignano della solitudine e della rinuncia monastica, "spernens scilicet mundi huius lucra" [128]. E' precisamente Gerhoh di Reichersberg a farsi eco della dottrina ormai classica secondo cui mentre gli apostoli sono i "duces clericorum", il Battista e S. Benedetto sono i "duces monachorum" [129].

124. C. Baraut, *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore "De vita sancti Benedicti et de officio secundum eius doctrinam"*, in *Analecta Sacra Tarraconensia,* 24 (1951, ma 1953), p. 86.

125. Ms. del British Museum, Cotton, Claud. E. IV., t. II (sec. XIV), f. 323v: un accenno in J. Leclercq, *Les Distinctiones super Cantica de Guillaume de Ramsey,* in *Sacris Erudiri,* 10 (1958), p. 330.

126. Bernardo Cassinese, *Speculum Monachorum,* Freiburg Br., 1901, p. 9.

127. "Vos praecipue sitis de cautela ista commoniti, quibus attitulatur iste psalmus cantici, quoniam cantores et doctores pariterque operatores iustitiae ad hoc estis electi et constituti, ut in spiritu et in virtute Eliae seu Joannis praecursoris viam Domino praeparetis, reges aliosque principes malos increpando, plebem perfectam parando, prava in directa et aspera in vias planas ordinando": Gerhoh di Reichersberg, *Expos.* in Ps. LXVII, 5, in *P. L.* 194, 167 BC; v. anche LXIV, 51 e 60, 40 D e 45 B. Circa tale peculiare corrente di spiritualità v. J. Leclercq, *La spiritualité des chanoines réguliers,* in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Problemi e ricerche,* Milano, 1960 (Settimana di studio del Centro di cultura "Maria Immacolata", Passo della Mendola).

128. Gerhoh di Reichersberg, *Expos. in Ps.* CXVIII, 24, in *P. L.* 194, 750 AB; quanto al simbolo della vita continente espresso dal "vellus virginalis propositi" v. LXIV, 117, 77 C.

129. "Non solum autem in martyrio, vel in tribus iam dictis ordinibus servatur hic ordo confessionis, fortitudinis, dilatationis, verum et in omni recto proposito cuiusque religiosae conversationis, in cuius initio fit sanctae alicuius disciplinae pro-

Arnone di Reichersberg, invece, con argomenti analoghi a quelli di Pietro il Venerabile, sente il bisogno di giustificare l'uso degli abiti canonicali rivestiti di pelliccia — il "vestitum sive agninum pellicium" [130] — rifacendosi al passo evangelico in cui il Battista è lodato per l'asperità delle vesti [131], ma preoccupandosi al tempo stesso di rilevare come egli "post monasticae quietis silentia [...] clericale ministerium inchoavit" [132]. Qualche decennio più tardi, Guglielmo Durando illustrerà il simbolismo dell'abito monastico paragonandolo proprio alla rude veste del Battista, a sua volta imitatore del costume profetico [133].

Al ricordo del Battista, tipico ma non esclusivo degli ambienti eremitici, è talvolta associato quello dell'Evangelista, più spesso considerato, come gli altri Apostoli, quale modello dei cenobiti [134]. Come perfetta sin-

fessio non ex novi adinventionibus incipientium, sed sicut antiquitus ordinaverunt principes Juda, duces eorum, verbi gratia, Petrus apostolus, et post ipsum beatus Augustinus, duces clericorum, Joannes Baptista solitarius et post ipsum beatus Benedictus, duces monachorum": Id., *Expos. in Ps.* LXVII, 28, 210 CD.

130. Ne parla il *Modus et ordo vivendi* dei canonici regolari contenuto nel ms. Vatic. Ottob. lat. 175 (sec. XI-XII) edito da J. Leclercq, *Un témoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canoniale*, in *Studi Gregoriani*, VI, Roma, 1959, p. 221, 24.

131. Arnone di Reichersberg, *Scutum canonicorum*, in *P. L.* 194, 1520: "Obiicitur etiam forsitan nobis ab imperitis propter lanae in vervecinis pellibus mollitiem, quasi dicti Dominici eloquio notabiles videamur, quod ab ipso super Joannis Baptistae amictu dictum est: Quid existis in desertum videre? hominem mollibus vestitum? ecce, qui mollibus vestiuntur, in domibus regnum sunt. Sed non bene attendunt ipsi, hoc verbo a Domino non omnem vestimentorum mollitiem reprehensam, sed eam specialiter, in qua mollitiem etiam pretiositas iuncta comitatur, ut sunt vestes de pelliculis peregrinarum murium, et de serico contextae, et si quae sunt eiusmodi, in quibus pretiositas cum mollitie sociata Christianae paupertatis simplicitatem et humilitatem excedit, quod manifestius Lucas evangelista insinuat, qui sic ait: Ecce qui in veste pretiosa sunt et deliciis, in domibus regum sunt. Dum igitur Matthaeus evangelista vestes molles, Lucas, vero, ut dictum est, vestem pretiosam nominat, quam in veste mollitiem Dominus reprehendat, manifestum est; ut inocentia, quam per Evangelium impugnare moliuntur, etiam per Evangelium valeat defensari tam in nobis quam in monachis, pellicia veste, sed non pretiosa utentibus". Tale passo si legge pure letteralmente in Anselmo di Havelberg, *Liber de ordine canonicorum*, 32, in *P. L.* 188, 1112-1113; cfr. anche Adamo Scoto, *Liber de ordine, habitu, et professione canonicorum Praemonstratensis ordinis*, III, 4, in *P. L.* 198, 464 A. Il significato del bianco abito canonicales in confronto di quello monastico è esposto nei testi illustrati da K. Fina, "*Ovem suam requiere*". *Eine Studie zur Geschichte des Ordenswechsels im 12. Jahrhundert*, in *Augustiniana*, 7 (1957), pp. 33-56.

132. Arnone di Reichersberg, *Scutum canonicorum*, in *P. L.* 194, 1526 A.

133. "Habitus quoque eorum [monachorum] habitum imitatur Sanctorum, de Helia namque legitur vir pilosus, et zona pellicea accinctus renibus, et de ipso et de illis similibus dicit Apostolus: Circuierunt in melotis et in pellibus caprinis, et de Joanne Baptista inquit Evangelista, zona pellicea circa lumbos": Guglielmo Durando, *Rationale divinorum officiorum*, V, 3, 36, Venetiis, 1609, p. 152r.

134. V. l'elogio dei due Santi formulato da un eremita inglese del sec. XIV: H. Farmer, *The Meditations of the Monk of Farne*, in *Analecta Monastica*, IV (*Studia Anselmiana*, 41), Roma, 1957, pp. 234-244; l'avvicinamento è già in Cassiano, *Instit.*, VI, 2.

tesi di questi due generi di vita monastica ed in quanto erede di tutta la precedente tradizione ascetica, anche la scuola certosina dimostra larga simpatia verso la figura del Precursore in quanto simbolo della vita solitaria. Già il primo monastero italiano di S. Brunone — l'eremo Turritano in Calabria, riconosciuto da Urbano II nel 1092 — aveva una chiesa dedicata a S. Giovanni Battista [135], secondo il desiderio dello stesso S. Brunone, che nel 1084, il giorno della festa del Battista, aveva cominciato ad abitare nel deserto della Chartreuse [136].

La tradizione di codesti monaci, i quali si erano scelto come proprio patrono, insieme con la Madonna, S. Giovanni Battista [137], verrà raccolta ed ulteriormente approfondita dai grandi rappresentanti della spiritualità certosina. Ludolfo di Sassonia, nella sua classica *Vita Christi,* esaltando la solitudine del Precursore, afferma nuovamente che egli fu il primo eremita e l'iniziatore della vita monastica, traendo da tali considerazioni motivo per rampognare quei monaci che abbandonano la solitudine e per tessere un magnifico elogio della vita solitaria [138]. Sulla linea dell'antica tradizione patristica, l'asprezza delle vesti del Battista gli offre poi l'occasione di sviluppare ampie considerazioni spirituali intorno alle virtù monastiche [139] e condannare quei religiosi che cercano le vesti delicate e le comodità: la sede del Battista fu invence il deserto, "via intermedia tra l'Egitto e la terra promessa", così come la vita monastica è uno "stato intermedio tra il mondo e il cielo":

> "Ad hoc enim manebat in deserto: ut austeram vitam duceret, non solum victu et vestitu, sed etiam ex loco ... Per desertum quoque potest intelligi religio: quia sicut desertum fuit medium, et quaedam via inter Aegyptum et terram sanctam promissionis, sic religio est quoddam medium inter coelum et mundum, et quasi quaedam via directa qua itur ad coelum. Per Joannem existentem in deserto, intelligitur religiosus qui non debet esse arundo, id est hypocrita exterius: sicut arundo virens et interius vacuus: sed exterius debet virere per honestam conversationem, et interius debet esse plenus per fidem et ferventem devotionem [...] Dictus est autem Joannes angelus propter duo. Primo propter officii dignitatem: quia nuncius [...] Secundo dictus est angelus, propter angelicae vitae puritatem, quam duxit in solitudine, id est virginitate, in contemplatione" [140].

135. *Vita,* in *P. L.* 152, 348.
136. *Vita,* in *P. L.* 152, 287 BC. Va pure ricordato che l'Ordine di Grandmont aveva la consuetudine di celebrare il capitolo generale nella solennità di S. Giovanni Battista: Pietro Delle Celle, *Epist.* II, 158, in *P. L.* 202, 602.
137. *Vita,* in *P. L.* 152, 542 C.
138. Ludolfo Certosino, *Vita Christi,* I, 14, Venetiis, 1581, p. 71: ivi, senza alcuna indicazione, si ripete alla lettera il testo di Nicola di Clairvaux da noi riportato alla n. 93, mentre il passo attribuito al Crisostomo appartiene in realtá a S. Girolamo (cfr. n. 23).
139. Id., Ibid., I, 17, p. 84.
140. Id., Ibid., I, 57, p. 244.

Nell'àmbito di questa corrente spirituale non si può evidentemente trascurare colui che ne è il massimo esponente, Dionigi il Certosino. Pure il grande mistico fiammingo si demostra solidale con la tradizione che annovera il Battista tra gli antesignani dell'ideale monastico: "Felicissimus Joannes Baptista, splendor Sanctorum omnium, in sua conversatione perfectionem monstravit virtutum, et eremitarum et anachoretarum omniumque religiosorum fundamenta locavit, forman ostendit, religionem firmavit" [141]. Per tale titolo egli è un efficace modello di virtù monastiche, di amore alla solitudine, di vita angelica, di disprezzo delle cose temporali e di compunzione del cuore [142]. Dionigi però, in conformità con le proprie tendenze spirituali e devote, scorge nel Precursore anche un perfetto modello di vita monastica nell'amore e nell'esercizio della contemplazione, di cui vengono enumerate le diverse specie e distinzioni [143].

Dopo tante interpretazioni allegoriche ed apologie, la figura del Battista è divenuta ormai un simbolo della stessa vita religiosa in generale, anche fuori dell'ordine monastico, ad esempio nella tradizione francescana [144]. Tuttavia, anche quando le generali condizioni della vita monastica alla fine del Medio Evo e agli inizi dell'Umanesimo sembrano rendere meno attuale l'ideale eremitico, nella generale crisi che investe tutte le forme e gli ordinamenti monastici, dai rari difensori dell'eremitismo giunge ancora qualche voce, tenue eco di una tradizione che appartiene ormai al passato. Così, ne troviamo traccia nel *De vita solitaria ad Eremitas Cellarum Vallisumbrosae* di Girolamo da Raggiolo (nato intorno al

141. Dionigi Certosino, *Sermo VII. Qualiter religiosi debeant sanctissimi Joannis Baptistae asperitatem in victu vestituque sequi*, in *Opera omnia*, Tornaci, XXIX, 1905, p. 66 B.

142. Id., Ibid., XXXV, 1908, p. 80 C: "eos qui B. Joannis exemplo solitudinem sunt ingressi, solitariam vitam professi, et in cellis tanquam in antris commorantur, modice alloquamur"; v. anche XXVIII, 1905, p. 188 C e XXIX, p. 62 A, *Sermo* VI. *Qualiter virtutibus beatissimi J. Baptistae conformari debeamus.*

143. Id., Ibid., XXXI, p. 207 C: "Erat quippe aeternae Veritatis contemplator altissimus, simplicissimae Deitatis inspector praecipuus, adorandaeque Trinitatis speculator sublimis; mysticam theologiam fuit summe expertus, nec solum per similitudines symbolicas, imo per spirituales similitudines, et saepissime per anagogicum lumen contemplabatur omnium fontem bonorum superpulcherrimum Deum, atque ad tam sincerissimos contemplationum raptuumque excessus et fervores in praesenti perductus est vita, quod inter contemplationem patriae, quae est per speciem, et contemplationem viae communem, quae est per fidem, contemplatio eius medio se habuit modo".

144. "Vestis horrebat mollitiem, asperitatem amabat, asserens propter hoc S. Joannem Baptistam ore divino fuisse laudatum": S. Bonaventura, *Vita S. Francisci*, V, 2, ed. J. J. von Der Burg, Colonia-Bonn-Bruxelles, 1849, p. 388; v. anche Salimbene de Adan, *Cronica*, I, a c. di F. Bernini (*Scrittori d'Italia*, 187), Bari, 1942, pp. 26 e 99. Circa il posto eminente occupato dal Battista nella tradizione iconografica francescana v. A. Gemelli, *Il Francescanesimo*[7], Milano, 1956, p. 104.

1440), che esclama: "Non c'è bisogno di tante parole per celebrarti, o Eremo, quando si pensa che il Precursore del Redentore Nostro Gesù Cristo fu tuo abitatore" [145], fino al B. Paolo Giustiniani, rinnovatore dell'ideale eremitico nell'Italia cinquecentesca, che in una lettera del 24 giugno 1523 a S. Gaetano Thiene esalta le virtù di S. Giovanni Battista come modello di vita solitaria [146].

* * *

La tradizione religiosa che ha visto in S. Giovanni Battista un precursore dell'ideale monastico e della sua perfezione più alta appare dunque ben salda ed ininterrotta dall'antichità cristiana a tutto il Medio Evo, facendo la sua comparse in pressochè tutte le correnti del monachesimo medievale, presso i cenobiti e gli eremiti, a Cluny e a Cîteaux, nelle congregazioni tardomedievali e presso i canonici regolari. Nè è possibile scorgere, in tale tradizione abbondantissima, eppure nella sua sostanza abbastanza semplice a concorde, variazioni essenziali. Alla stessa conclusione porterebbe, crediamo, uno studio condotto sotto questo punto di vista sulla tradizione iconografica relativa al Precursore.

Si può tutt'al più constatare che, come prototipo di vita monastica, S. Giovanni Battista non è stato considerato in quella che fu la sua missione specifica, di Battezzatore, laddove un simile aspetto avrebbe facilmente contribuito ad approfondire ed introdurre un altro tema ben familiare alla spiritualità del monachesimo antico, quello cioè della vita monastica come "secondo Battesimo" [147]. E'vero che il Battesimo amministrato da Giovanni era di ben diverso valore di quello istituito da Cristo, ma appunto perchè si trattava di un "battesimo di penitenza" — non ignorato, in se stesso, dalle fonti monastiche — esso avrebbe potuto proporre suggestivi accostamenti agli autori medievali, sempre solleciti di ritrovare dappertutto

145. Firenze, Bibliot. Laurenz. plut. XVIII, cod. XXI, trad. da E. Lucchesi, *Della vita solitaria di Girolamo da Raggiolo e la vita eremitica nell'Ordine di S. Benedetto*, Firenze, 1941, p. 58. Più o meno contemporaneamente, perfino il Valla, nel *De professione religiosorum*, presenta il Battista come ideale supremo di perfezione religiosa anche fuori degli ordinamenti ecclesiastici tradizionali: L. Valla, *Scritti filosofici e religiosi, a c. di* G. Radetti (*Classici della Filosofia*, 6), Firenze, 1953, p. 525: "Forse, per dirla tutta, Giovanni Battista, senza episcopato, senza sacerdozio, senza professione religiosa potrà essere detto inferiore a qualsiasi vescovo, a qualsiasi sacerdote, a qualsiasi professo?".

146. Frascati, Arch. Camald., Q. I. 195: J. Leclercq, *Un humaniste ermite: Le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Roma, 1951, p. 114; v. anche p. 168.

147. Per una breve esposizione dei più recenti studi al riguardo v. G. Penco, *Sulla professione monastica come secondo Battesimo*, in *Rivista Liturgica*, 47 (1960), pp. 34-39.

analogie con la vita religiosa. A questo riguardo, S. Giovanni Battista è stato visto invece principalmente, fin dai primi padri del monachesimo, come solitario e penitente, fuori dell'esercizio di ogni attività rituale e anzi contrapposto ad essa, aspetto a cui gli antichi autori monastici si sentivano meno direttamente interessati.

Abbazia di Finalpia
(Sabona)

Junio, 1960

JEAN LECLERCQ
Moine de Clervaux

MONACHISME ET PÉRÉGRINATION DU IXe AU XIIe SIÈCLE*

Introduction

L'idée que le chrétien sur terre est en exil, qu'il est en route vers la patrie céleste, a de profondes racines dans l'Écriture Sainte [1]. Elle inspira bien des thèmes et bien des pratiques de l'ascèse antique, elle fut conservée, développée, par le monachisme en ses premiers siècles [2]. Elle fut transmise au moyen âge, en Occident, et elle s'y révéla féconde : pendant la période qui s'étend du VIe au IXe siècle, et au cours de laquelle le monachisme fit preuve d'une si intense vitalité, elle se manifesta de diverses façons. Pour exprimer, traduire dans la réalité, leur conviction d'être en ce monde des étrangers, *peregrini,* bien des moines pratiquèrent cet exil volontaire qui consiste à quitter la patrie pour aller vivre ailleurs, c'est-à-dire à entreprendre une *peregrinatio.*

Ce mot, alors, désignait quelquefois la visite d'un lieu sacré —c'est-à-dire ce que nous appelons un "pèlerinage", un "Wahlfahrt" [3]. Mais plus souvent, il caractérisait cet exercice d'ascèse qui coesistait à entreprendre

* Communication présentée à la IIIe Semaine d'études monastiques tenue à El Paular en septembre 1960.

1. Sur ce point, on peut trouver des indications, bibliographiques et autres, dans A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible,* Paris 1957; dans le cahier de *Lumen Vitae* 13 (fasc. 2 de 1958) consacré aux *Pèlerinages,* R. Poelman, *Le thème du pèlerinage dans l'Ancien Testament,* p. 209-226; dans C. Spicq, *Épître aux Hébreux,* dans la "Bible de Jérusalem", Paris 1950, introduction, p. 12-14; et dans les deux volumes du même auteur sur *L'épître aux Hébreux,* dans la collection *Études Bibliques,* en particulier t. I, Paris 1952, pp. 270-280 et t. II (1953), pp. 95, 347-350.

2. Voir H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit,* Tubingue 1930, fascicule dont une traduction française (sans les notes) a paru dans *La vie spirituelle,* août 1959, p. 162-180, sous le titre: *S'expatrier "à cause de la foi".*

3. Le pèlerinage a été étudié par B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wahlfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche,* Regenbur-Munster, 1950.

un voyage lointain et pénible —ce qu'on pourrait nommer une "pérégrination"— dans le seul but de renoncer à tout ce qui attache l'homme à sa famille, à son milieu, à son pays, et de vivre seul avec Dieu. Cette forme de vie solitaire fut pour plusieurs l'occasion de rendre témoignage —par la parole, plus souvent par l'exemple— à l'Évangile parmi des hommes qui l'ignoraient; elle offrit à certains l'occasion du martyre; elle fut pour tous ceux qui s'y adonnèrent une occasion de mortification généreuse : elle était donc dans la logique de la vocation monastique, même si elle donna lieu, en certains cas, à des abus, et bien qu'elle relevât de la vocation personnelle de certains moines et non de l'institution monastique en tant que telle. Très nombreux sont les textes à la lumière desquels on peut illustrer l'importance de la pérégrination dans le haut moyen âge [4].

Qu'en fut-il dans les siècles qui suivirent ? Quant à eux, également, les témoignages abondent. Ici vont être signalés quelques-uns de ceux qui concernent la période s'étendant du IXe au XIIe siècle. Au sujet de la méthode à adopter, deux observations sont à faire.

En premier lieu, il semble qu'il n'y ait pas lieu de présenter les textes et les faits dans un ordre qui soit uniquement chronologique. D'abord parce que toute division en siècles ou en périodes qui serait déterminée par des critères étrangers au problème considéré ici serait artificielle ; l'évolution est homogène, chaque début de siècle ne l'interrompt pas. Ensuite parce qu'il y a une réelle continuité à travers la longue période qui couvre les IXe, X^e et XIe siècles : au cours de ces quelque trois cents ans, les thèmes et les pratiques hérités de l'époque antérieure se maintiennent, se développent, se manifestent en des formes qui varièrent, mais dont l'inspiration d'ensemble demeura la même. C'est surtout durant le XIIe siècle qu'un certain changement apparaîtra : l'idée ancienne, traditionnelle, suscitera des réalisations nouvelles. Cette simple constatation détermine donc le plan à suivre et la division de l'exposé en deux parties dont chacune traitera de l'un des deux moments de cette évolution : pour chacun d'eux seront discernés les thèmes dominants.

Une seconde remarque a trait aux sources utilisées. Jusqu'au XIe siècle surtout, celles-ci sont, en grande partie, constituées par des textes hagiographiques : or l'on sait avec quelles précautions il faut se servir de ces Vies de Saints dans lesquelles la légende, le genre littéraire, le goût du merveilleux et de l'exagération occupent si large place. Beaucoup de ces récits ont été écrit bien après le temps où vivaient les personnages dont ils parlent, et le problème principal qu'ils soulèvent est celui de leurs sources. On peut chercher à contrôler la véracité de leurs dires grâce à ce que l'on sait, par ailleurs, de ces personnages et des circonstances de

4. Dans une conférence donnée à la Görres-Gesellschaft, à Rome, sous le titre *Mönchtum und peregrinatio in Frühmittelalter*, et dont le texte paraîtra dans *Römische Quartalschrift*, j'ai donné un premier aperçu, qui devra être complété ailleurs, pour ce qui concerne la période allant du VIe au IXe siècle.

leur existence : recherche utile, d'autant plus méritoire qu'elle est plus difficile, parfois plus décevante, et qui relève de ce qu'on nomme aujourd'hui " l'histoire événementielle ". Mais on peut également tâcher de discerner les idées que les auteurs ont voulu illustrer, à propos de ces faits réels ou supposés, vérifiables ou non, et l'idéal qu'ont aimé des milieux pour qui ces textes furent écrits et qui voulurent les conserver, les copier, les entendre lire : interroger ces témoignages de ce point de vue sera jeter quelque lumière sur l'histoire de la vie spirituelle.

Ce sera en même temps constater, une fois de plus, la continuité qui rattache le moyen âge à l'âge patristique. Les Vies de saints médiévales dépendent de sources pré-médiévales : textes orientaux, comme la *Vita Antonii* et les *Vitae patrum ;* documents composés en Occident, comme la Vie de S. Martin par Sulpice Sévère, les *Dialogues* de S. Grégoire le Grand, les récits de Grégoire de Tours. Puis les textes inspirés de ces sources anciennes durant les VIe-IXe siècles deviennent eux-mêmes les modèles de récits médiévaux plus tardifs. Et cette constatation ne fait que justifier le parti adopté ici de ne point utiliser les sources uniquement selon leur succession chronologique : si un document hagiographique ne nous renseigne pas sur l'époque où vivait le personnage dont il parle, il nous informe sur le temps où lui-même fut composé. Or le grand nombre de tels documents permet de constater la continuité et l'unanimité avec lesquelles, pendant de longues périodes, des auteurs divers, qui vivaient en des régions parfois très éloignées les unes des autres, ont conçu l'ascèse monastique. Cette constance et cet accord spontané quant aux convictions de base n'excluent d'ailleurs point, on le verra, une variété d'où vient en partie l'intérêt que garderait, jusqu'à nos jours, si l'on y recourait davantage, la production hagiographique des moines du moyen âge [5].

Ces précautions prises, essayons de savoir si et comment l'idée de la pérégrination resta féconde dans le monachisme en cette sorte d'âge d'or qu'il connut du IXe au XIIe siècle, des disciples de S. Benoît d'Aniane et d'Hildemar aux disciples de S. Bernard.

5. Les textes hagiographiques monastiques seront généralement cités ici d'après le recueil commode, bien qu'incomplet, qu'en a donné Mabillon, *Acta Sanctorum O.S.B.*, 9 tomes in-folio (répartis en "siècles" dont les III, IV et VI comportent chacun deux parties), Paris 1668-1701. D'une édition à l'autre de certains de ces volumes, il y a parfois une légère différence dans la numérotation des pages. Le premier chiffre romain indique le siècle, compté à partir de celui de S. Benoit, le VIe, et situe ainsi dans le temps le personnage dont il est question; le second chiffre romain est celui de la "partie", quand un "siècle" en comporte deux; le dernier chiffre, arabe, est celui du chapitre ou paragraphe, à l'intérieur de chaque *Vie:* ce chiffre, conjointement avec le nom du Saint, permet de retrouver aisément, dans les diverses éditions, le texte utilisé. Pour chaque texte, on trouvera des indications critiques complémentaires dans la *Bibliotheca hagiographica latina,* 2 vol. publiés par les Bollandistes, Bruxelles 1898-1899.

I. Dans le sillage du monachisme ancien : la mortification et la prière sur les chemins

La première constatation qu'imposent les sources est que la pratique de l'exil volontaire par ascèse resta exactement, à partir du IXe siècle, ce qu'elle avait été auparavant : à toutes les époques est attesté le fait que des chrétiens quittent non seulement leur famille et leurs biens, mais leur patrie, leur sol natal, à cause de Jésus-Christ : " patriae solum, divitias parentesque relinquere, et nudos nudum Christum sequi " ; leur but est de vivre en présence de Dieu seul : " sibi solique Deo " [1]. Dans le cas de S. Albert de Gambron, cette rupture totale avec le monde est symbolisée par le fait que le serviteur de Dieu quitte non seulement sa patrie, mais sa barbe et ses cheveux et s'en va. avec ses frères, " dans la solitude du désert " : la tonsure est le signe sensible de son nouvel état de vie [2]. Au temps d'Abbon de Fleury, un saint moine qui porte le nom de Hugues quitte parents et patrie et termine sa vie en exil, " exsul vitam finivit " [3]. Plus tard, Guy de Pomposa embrasse la pauvreté volontaire et, dans une tenue qui manifeste son renoncement intérieur, se met en route : " Romam rudis peregrinus tendit " ; il veut aller jusqu'à Jérusalem pour y trouver quelque ermite à l'école duquel il puisse mener la vie érémitique [4]. D'autres ne fixent à leur voyage aucun lieu précis comme but : S. Thibaut de Vicence et ses compagnons vont simplement de plus en plus loin, afin de se séparer de plus en plus radicalement, de plus en plus effectivement des leurs, et de tout ce qui peut les attacher au monde ; la pérégrination est pour eux un moyen d'être seuls avec Dieu : " scilicet peregrinos se esse, Deo in solitudine velle deservire "[5].

Les chrétiens d'Irlande et des Iles britanniques —" scotti " de toutes origines— avaient beaucoup pratiqué cette ascèse durant les siècles précédents. Ils continuent à offrir des cas très purs de sanctification par l'exil : ainsi S. Alton vient en Bavière : " Abrahae patriarchae exemplum secutus... transiret in longinquam Germanorum regionem " [6]. S. Forannan, futur abbé de Waulsort, étant devenu évêque d'Armagh, éprouve d'autant plus le sentiment de son exil terrestre qu'il semble avoir atteint une position plus solide et plus honorable : " At ubi ad honoris pervenit fastigia,

1. Vie de S. Paldon, III, I, p. 425, 3. Sur le sens de la formule "nudus nudum Christum sequi", j'ai donné des indications sous le titre *La séparations du monde dans la tradition monastique occidentale*, à paraître dans le volume consacré à *La séparation du monde*, dans la collection *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*, Paris (Cerf), 1961.
2. III, II, p. 527, 3.
3. VI, I, p. 46, 10.
4. VI, I, p. 510, 3.
5. VI, II, p. 160-163, 4-8.
6. III, II, p. 217, I. La vocation d'Abraham à l'exil sera souvent évoquée dans les textes cités ici; sur les sources, l'importance et la signification de ce thème, j'ai donné des indications dans *La séparation du monde*, *loc. cit.*

sic prolongationem incolatus sui indesinenter deflebat : Heu mihi ! Quam valde prolongata est peregrinatio mea ! " Comme les Patriarches et surtout comme Abraham, il veut quitter sa parenté et le pays où il est connu : " Igitur linquentes propriam, quaerere coeperunt caelestem patriam " [7]. S. Cadroë entend le même appel : " Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui, et veni in terram quam monstravero tibi... " Lui et ses compagnons, malgré l'opposition qu'ils recontrent dans leur milieu, parviennent à s'enfuir [8]. Plus tard, S. Ansuère est encore un pérégrinant qui est venu de Scotie en Saxe [9].

Le renoncement total, le besoin de détachement absolu demeure le motif déterminant de ces départs. Mais il peut s'accompagner de motifs complémentaires. S. Bertulphe, " nouvel Abraham ", quitte l'Alémanie parce que celle-ci n'est pas encore chrétienne ; il vient en Gaule pour vivre en terre chrétienne : sa vrai patrie est celle où il trouve des disciples de Jésus : " Coepit esse non hospes et advena, sed civis sanctorum et domesticus Dei ". Alors son biographe peut dire de lui : " Cantabiles ei erant justificationes Domini in loco peregrinationis suae " [10]. S.Ramuold quitte la communauté dont il est un " moine profès " pour aller travailler au salut d'autrui : " monasterium et monachum deserens... devenit exsul " ; l'évêque, après l'avoir observé, se convainc qu'il est ainsi parti avec une vocation sûre : " probavit hunc, quem susceperat peregrinum, non esse gyrovagum, sed stabilem verae fidei domesticum " [11]. D'autres prennent la route pour acquérir ou consolider leur formation monastique en voyant vivre des moines fervents : S. Botulphe, avant l'expansion chrétienne en Grande-Bretagne, au dire de son biographe, se fait *peregrinus* pour aller visiter ailleurs des monastères et s'initier ainsi aux disciplines régulières [12]. Il en va de même de S. Otger : " Suscipiens igitur peregrinationis insignia, peregre profectus est monachorum explorare coenobia " [13].

Mais le motif secondaire qui s'ajoute le plus fréquemment à la volonté de renoncement est le désir de visiter des lieux sacrés. Depuis toujours, le propos de " pérégrination " avait, dans certains cas, coïncidé avec un départ en " pèlerinage ". S. Silvin, pour manifester son amour pour Notre Seigneur, avait eu l'intention de vénérer les endroits où il a vécu [14].

7. V, p. 588-589, n. 3-4. On notera ici la persistance tardive, et sans doute voulue, de l'ancienne version du Ps. 119, 5 (éd. H. DE SAINTE-MARIE, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Rome 1954, p. 183, Ps. 120, 5), la Vulgate donnant : *incolatus meus prolongatus est.*
8. V, p. 492 suiv., 13-16.
9. VI, II, p. 155, 3.
10. III, I, p. 46, 3-5; p. 47, 5; p. 50, 15.
11. VI, I, p. 6, I.
12. III, I, p. 6, 6; p. 2, I.
13. IV, I, p. 662, 19.
14. III, I, p. 296, 5.

S. Menelée avait eu le même dessein : avant de partir pour Jérusalem, il était allé se recommander, à Tours, aux prières de S. Martin ; puis il avait commencé d'imiter l'obéissance d'Abraham [15]. Toutefois, durant les premiers siècles du moyen âge, la pérégrination était généralement restée distincte du pèlerinage : à celui qui se rendait " étranger " volontaire, il importait surtout de vivre en exil, où que ce fût. Mais à partir du IXe siècle. la pratique du voyage ascétique revêt de plus en plus souvent la forme du pèlerinage. S. Hardouin, reclus à Fontenelle, prend ainsi la route de Rome [16] ; S. Jean de Parme, à l'instar d'Abraham, quitte parents et patrie et va recevoir l'habit de moine à Jérusalem [17] ; S. Adalbert de Prague s'en vient à Saint-Martin de Tours [18]. Bernard, abbé de Beaulieu, veut aller à Jérusalem pour accomplir un voeu contracté par son père ; mais Abbon de Fleury le lui interdit et lui conseille de n'aller qu'à Rome [19]. Des pèlerinages de cette sorte étaient parfois imposés comme pénitence à des chrétiens qui n'en eussent point spontanément couru les risques et qui manifestaient peu d'empressement à s'en acquitter. S. Pierre Damien eut ainsi l'occasion d'insister auprès du Margrave Rainier de Toscane : " Ceux qui vivent selon une règle et observent les droits qu'a sur eux la vie religieuse —celle des chanoines ou celle des moines—, nous les encourageons à rester dans leur vocation... Mais ceux qui sont restés dans le monde ou qui, étant inscrits dans une milice spirituelle, n'observent point ses lois, nous les exhortons à prendre le chemin de l'exil spirituel et à donner satisfaction au redoutable Juge au moyen d'un pèlerinage... ; ils trouveront le repos intérieur grâce à leur déplacement ; en s'en allant, ils gagneront leur place en l'éternelle patrie " [20].

Au XIe siècle spécialement, auprès de tous, qu'ils fussent laïcs —grands du monde ou manants—, évêques ou prêtres, et même abbés ou moines, Jérusalem exerçait un attrait croissant. S. Siméon, originaire de Syracuse et futur moine de Trèves, à la vue de ceux qui " couraient vers le sépulcre du Seigneur avec un infatigable désir, désire pérégriner, lui aussi, pour le nom du Christ. Il renonce donc à ses désirs charnels, quitte sa maison, sa patrie, ses parents, désireux d'être pauvre afin de suivre le Christ pauvre ", il va demeurer quelque temps à Jérusalem, y visitant souvent les endroits qui furent les témoins de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension [21]. Richard de Saint-Vanne est, lui aussi, attiré par

15. III, 1, p. 405-408, 1-4.
16. IV, 1, p. 70, 2.
17. V, p. 717, 2.
18. V, p. 861, 35.
19. VI, 1, p. 45, 10.
20. *Epist.*, VII, 17, *P.L.*, 144, 456.
21. VI, 1, p. 372, 2. C'est également sous l'influence de l'exemple de tous ceux qui "si nombreux, tendaient vers Jérusalem avec un grand désir", que Thierry d'Angers est pris du même désir et demande à son abbé l'autorisation de le réaliser, VI, II, 567, 15.

le Saint-Sépulcre ; il ne résiste pas à cet attrait : " exit peregrinus Christi a patria " [22]. Peu après qu'il a commencé de vivre en moine, S. Poppon de Stavelot est poussé par la grâce, " ex inspiratione divina excitatus ", à visiter le Saint-Sépulcre [23] ; il ira également à Rome ; et le souvenir d'Abraham sera évoqué à propos du moment où, bientôt après, il se fixera définitivement dans l'état monastique [24]. Chez S. Gérard de Csanad, jeune moine, le désir de vie sainte se concrétise dans le désir de voir le Saint-Sépulcre afin de mieux imiter le Christ qui, étant riche, est devenu pauvre pour nous [25]. Gervin de Saint-Riquier est un moine tellement fervent qu'il éprouve un " saint désir " de voir les Lieux Saints ; il n'ose s'en ouvrir à son abbé, demandant seulement à Dieu de réaliser son projet. C'est alors que, de lui-même, Richard de Saint-Vanne lui propose de l'emmener [26].

C'est qu'en effet on ne s'en va point toujours seul. Quand Thierry de Saint-Evroul renonce à l'abbatiat pour aller vénérer le Saint-Sépulcre, il y part avec plusieurs compagnons parmi lesquels se trouve au moins un moine [27]. Dans le cas de Richard de Saint-Vanne, il s'agit d'un véritable pèlerinage organisé pour un groupe de soixante-dix personnes [28] :pèlerinage, pour ainsi dire, cénobitique, bien différent de la pérégrination érémitique des premiers siècles. A propos de Thomas de Farfa, il est même précisé qu'il s'agit d'une vie en commun : " socialis vitae carpebant iter " ; avec tout son groupe il mènera, pendant plusieurs années, une existence errante [29]. Ces déplacements prolongés que des moines ou de futurs moines accomplissaient le plus souvent seuls, mais quelquefois avec des compagnons, nous ont valu de longs récits de voyages auxquels les auteurs de *Vitae,* certainement aussi de leurs lecteurs, semblent s'être complus : péripéties qui marquèrent les pérégrinations de S. Jacques de Bourges [30], de S. Voël [31], de S. Bonône de Locedio [32], de S. Siméon de Trèves : ce dernier, après être allé de Sicile à Jérusalem, après avoir parcouru, en Orient, de vastes régions, du Sinaï à Antioche, vient en Gaule, gagne Trèves, et repart pour Jérusalem avec l'évêque de cette ville, avant d'y revenir vivre en reclus [33]. S. Siméon de Polirone, arménien d'origine, est successivement cénobite, puis ermite, et enfin pérégrinant : il veut se rendre à Jérusalem parce qu'elle est la " vision de paix " ; il gagne

22. VI, I, p. 527-529, 16-19.
23. VI, I, p. 573, 5.
24. *Ibid.*, p. 576, 11.
25. VI, I p. 628, 1.
26. VI, II, p. 320, 3.
27. VI, II, p. 134, 14-15.
28. VI, I, p. 550, 24.
29. III, I, p. 285, 1.
30. IV, II, p. 146-147, 7-8 (recension abrégée, faite au XVIe siècle, d'une Vie plus ancienne).
31. IV, II, p. 547-550, 1-10.
32. VI, I, p. 267-269, 1-10.
33. VI, I, p. 375-376, 6-11.

Rome pour y prier, "orationis studio Romam expetivit" ; il fait ensuite l'Italie, la Gaule, l'Espagne, l'Angleterre et vient enfin se fixer près de Mantoue [34]. On peut imaginer —et les hagiographes ne s'en sont point privés— toutes les vicissitudes auxquelles sont exposées de telles " personnes déplacées " : elles rencontrent l'opposition des hommes, des bêtes, de la nature ; elles sont souvent censées la surmonter grâce à de merveilleuses interventions de Dieu en leur faveur. On admire la variété des situations dans lesquelles il leur arrive de se trouver, et les ressources d'imagination dont font preuve les narrateurs. On ne peut s'empêcher de penser que de tels récits étaient, en quelque sorte, les romans d'aventures des moines du moyen âge. A partir de la fin du XIe siècle, des foules entières, engagées dans la première croisade, allaient faire l'exaltante, et souvent douloureuse, expérience des migrations sacrées vers les Lieux Saints [35]. On comprendrait que des moines aient trouvé, dans le récit de la vie de ceux que l'on présentait comme des saints, une manière de compensation à l'impossibilité où étaient la plupart d'entre eux de pérégriner eux-mêmes.

Aux yeux de ceux qui s'en allaient et de ceux qui, restant, s'édifiaient des récits de pérégrination, celle-ci gardait les caractères essentiels qu'elle avait toujours revêtus dans la tradition monastique. Elle demeurait essentiellement un exercice d'ascèse. Car les voyages, en cette époque, étaient pénibles, fatigants, pleins de risques de toute sorte, en particulier lorsqu'il s'agissait d'aller en Terre Sainte, alors dominée par les musulmans : on rapporte que Jean de Fécamp y fut longtemps retenu captif [36]. Le voyage à Jérusalem de S. Poppon de Stavelot est caractérisé par la formule " peregrinationis labor " [37]. Et à propos de celui de Richard de Saint-Vanne sont données des précisions dont il est permis de penser qu'elles répondent à la vérité : "Per multas igitur tantae viae incommoditates, per graves et longos labores, per invia et inaquosa arentiaque deserta, per horrificos latronum gentiliumque terrores Constantinopolim venit" [38]. Dans ces conditions, la prudence semblait requérir qu'on ne partît point seul. Mais que l'on fût seul ou en groupe, que l'on fût en pèlerinage ou en pérégrination, le voyage n'était une joie que pour l'esprit ; il ne ressemblait en rien à un agréable tourisme. Il supposait toujours, au point de départ, un détachement radical, absolu : " Oderat nativitatis solum ", est-il dit de S. Adalhard [39]. Il s'agissait toujours de rechercher la pénitence, la pauvreté,

34. VI, 1, p. 151-160, 1-18.

35. Sur ce point, j'ai donné des indications, bibliographiques et autres, sous le titre *La croisade et l'esprit de pèlerinage*, dans *La spiritualité du moyen âge*, t. II (en collaboration avec F. Vandenbroucke et L. Bouyer) de l'*Histoire de la spiritualité*, Paris (Aubier), 1961.

36. Sous le titre *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, p. 15, j'ai cité les textes à ce sujet.

37. VI, 1, p. 574, 7.

38. VI, 1, p. 529, 19.

39. IV, 1, p. 348, 10.

l'humilité, de s'associer au mystère de la Croix par un accomplissement de plus en plus total du renoncement inclus dans la vocation monastique. S. Gérard de Csanad est, très tôt, entièrement " donné à Jésus-Christ " et désireux d'obéir à la doctrine de l'Evangile. Il reçoit l'habit monastique, symbole de sa volonté de s'écarter du chemin où notre premier père s'est engagé par le péché, de marcher sur les traces du nouvel Adam, de retourner vers les joies de paradis que la désobéissance a fait perdre. Il quitte donc sa terre, sa parenté, se dirige vers l'Orient, vers la région où Abraham devint le père du peuple élu. Il veut, dans la descendance d'Abraham, c'est-à-dire dans le Christ, recevoir la bénédiction que reçut Abraham en acceptant, comme lui, le " peregrinationis labor " [40]. Car réaliser à la lettre ce qui fut dit à Abraham : " Exi de terra tua ", c'est réellement " suivre le Christ " [41]. Abraham sortant de son pays n'était-il pas la figure de celui dont S. Jean écrit : "In propria venit, et sui eum non receperunt " ? C'est par obéissance que Jésus devint étranger parmi les hommes [42]. Devenir effectivement étranger en ce monde est donc pour le chrétien qui en reçoit la vocation un authentique moyen d'imiter son Sauveur, d'obéir à son Evangile.

Aussi la pérégrination continue-t-elle à être présentée comme une forme d'érémitisme et, comme telle, dans la logique de la vie monastique. Elle reste, comme la réclusion ou la prédication, un prolongement exceptionnel, extraordinaire et rare, de la vocation monastique ; mais elle en est un prolongement normal, elle reste dans la même ligne, elle constitue un pas de plus dans la voie du renoncement. Les cénobites, dans leur ensemble, restent au monastère ; ils sont stables. Mais ceux qui reçoivent la grâce de la vie solitaire peuvent se déplacer, comme S. Hardouin, reclus près de l'abbaye de Fontenelle et qui prend la route de Rome [42a]. Aussi voit-on plus d'une fois alterner l'érémitisme stable avec l'érémitisme itinérant, comme dans le cas de S. Néot, qui, après être allé à Rome, revient au lieu de sa pauvreté de prédilection, comme le dit son biographe au moyen d'une réminiscence de la Vie de S. Benoît par S. Grégoire le Grand : " ad praeelectum dilectae paupertatis asylum redire sanctus disposuit " [43]. La vie de S. Bonône de Locedio est une série de fuites successives pour retrouver la solitude que le rayonnement de l'ermite ne cesse de menacer [44]. Mais à ce renoncement qui consiste à partir doit parfois être préféré le renoncement qui consiste à rester : quand le moine Fivetein veut quitter sa patrie pour " mener la vie pérégrine ", son abbé et ses

40. VI, I, p. 628, I.
41. Vie du Bx Richard de Saint-Vanne, VI, I, p. 539, 3.
42. Vie de S. Bardon de Mayence, VI, I, p. 21, 7.
42a. IV, I, p. 70, 2.
43. IV, II, p. 328, II ; cf. S. GRÉGOIRE LE GRAND, Dial., II, 3, éd. U. MORICCA, Rome 1924, p. 81.
44. VI, I, p. 268-269, 5-10.

frères le supplient de ne pas les quitter, et il leur obéit [45]. Du moins lorsqu'on est parti avec une authentique vocation, doit-on lui demeurer fidèle. Le biographe de S. Pierre Orseolo décrit la tentation que celui-ci eut de revenir en sa patrie, sous prétexte qu'il y recueillerait des dons pour le monastère : sa prière, jointe à celle de l'abbé et des religieux du monastère où il s'était fixé, lui obtint de voir qu'il était alors victime d'une illusion diabolique [46].

Enfin, comme durant les premiers siècles du moyen âge, l'idéal de la pérégrination reste lié à celui du martyre. Dans certains cas, l'exil volontaire apparaît comme un moyen de suppléer à l'absence du martyre sanglant. Ainsi le frère de Ste. Opportune, S. Chrodegang évêque de Séez, veut, " pour l'amour de la patrie céleste ", s'en aller vers Rome et d'autres lieux saints, faisant pénitence et priant, " laborando, peregrinando et orando ", et il le fait durant sept longues années. En son absence, son siège épiscopal a été usurpé, alors qu'on ne pouvait entrer en relations avec lui, pas même par correspondance, puisqu'on ne savait où il était. Mais il revient avec la palme du martyre ; la sainteté qu'il s'est acquise en cette austère période de vie obscure fait qu'il remédie rapidement à la situation créée par son départ [47]. Quand S. Poppon de Stavelot décide de partir pour Jérusalem, " ce n'est point sans l'espoir du martyre " : le biographe énumère toutes les souffrances qu'il eut à endurer et qui requirent de lui cette " constance " qu'on loue chez les martyrs [48]. A certains de ces exilés n'est point refusée l'occasion de rendre témoignage au Christ par leur mort même : l'auteur de la Passio de S. Adalbert déclare que celui-ci était parti chez les barbares avec la perspective de l'exil, et même du martyre, au moins autant qu'avec celle de l'apostolat ; car, jeune et riche, il avait décidé " de s'exiler et passer sa vieillesse dans la pauvreté, sous un des cieux étrangers et dans des épreuves qui lui paraissaient douces à cause de Jésus, son bien-aimé [49] ; quand, refoulé par les payens d'une région, il se dirige vers ceux d'une autre, il sait qu'il trouvera chez eux l'occasion " du martyre pour lui ou du baptême pour eux " [50]. Et les disciples de S. Romuald, ces " cinq frères " qui gagnèrent la Pologne et y furent tués, savaient ce qui les y attendait ; Brunon de Querfurt écrit à propos de l'un d'eux : " Il quitta sa patrie, où il aurait pu être utile à un grand nombre, et traversa montagnes, vallées et rivières, pour entrer dans un pays dont il ne savait pas même la langue " [51].

Tant il est vrai qu'on voulait avant tout se rendre étranger à son pays

45. Vie de S. Convoyon, IV, 11, p. 207, 5.
46. V, p. 885, 15.
47. Vie de Ste Opportune, III, 11, p. 225, 10.
48. VI, 1, p. 573, 5.
49. Ch. 13, *P.L.*, 137, 872.
50. Ch. 25, *ibid.*, 883.
51. *Vita quinque fratrum*, éd. *M.G.H., SS.*, XV, p. 727, 12-13.

et, par la même, à ce monde qui passe. Pour se rappeler tous les jours " qu'il n'est pas encore dans la patrie, laquelle sera le paradis, mais en route et en pérégrination ", S. Béranger se contente de dormir la tête appuyée sur une pierre, comme fit Jacob lorsqu'en voyage, il vit les anges monter et descendre entre lui et le ciel [52]. Mais d'autres veulent manifester par un départ réel, un effectif exil, cette vive conscience qu'ils ont du caractère provisoire de cette existence, de leur condition d'étrangers ici-bas. Encore soldat, S. Winnoc est déjà " extra mundum " ; il ne lui suffit cependant pas d'une attitude intérieure : " qui mente iam a patria exsularet, ut etiam corpore exsularet non aegre operam dabat " ; avec trois compagnons, il s'en va donc à l'étranger, renonçant à ses biens, pour réaliser cette parole de l'épître aux Hébreux : " Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus " [53]. C'est également pour concrétiser dans sa conduite son détachement —" cuius animus a terrenorum appetitu peregre erat "—, son aspiration vers le ciel —" et sine corpore velox ad supernorum civium societatem tendebat "—, que S. Wolphelm, déjà placé à la tête d'un monastère, se met en route vers Rome ; " il le fait uniquement par amour de la céleste patrie ", et le caractère pénible de son entreprise apparaît bientôt, quand certains de ses compagnons décident de rentrer chez eux [54]. Si S. Ulrich de Cluny, devenu supérieur d'une communauté, court les risques d'un voyage à Jérusalem, c'est parce que " chaque jour, par ses bonnes oeuvres, il se hâtait déjà vers la Jérusalem céleste " : les sites de la Cité sainte et des endroits qui furent témoins de l'existence du Seigneur —et que le biographe se plaît à évoquer— sont pour lui l'occasion de confirmer sa foi dans les mystères dont il vit [55].

Deux exemples résumeront la conception que l'on se fait de la *peregrinatio* aux deux termes de la période envisagée ici. Au IXe siècle, Pascase Radbert nous livre l'analyse des sentiments qu'il prête à S. Adalhard de Corbie. Celui-ci s'est d'abord fait moine afin de se séparer du monde : comme Moïse, sortant d'Égypte, était parvenu au désert, il a trouvé dans la cloître à la fois un désert et un paradis ; loin du monde, il est près du Christ. Conformément à un conseil donné par le Seigneur, il a renoncé à tout ce qu'il possédait [56]. Il sent alors qu'il doit aller plus loin, s'isoler davantage, en un mot s'exiler : il imitera ainsi Abraham et pratiquera cet autre conseil du Seigneur qui consiste à quitter ses parents, sa maison ; il imitera également Élie fuyant devant Jézabel : " Itaque sic se fugiens ut se inveniret, pervenit secum in fortitudine verbi usque ad montem Casinum, nolens patriae cognoscere curas neque praedicari de se vento

52. VI, II, p. 775, 2.
53. III, I, p. 304, 1.
54. VI, II, p. 680, 8.
55. VI, II, p. 785, 8.
56. IV, I, p. 311-312, 8-10.

iactantiae laudis " [57]. Il recherche l'incognito : son humilité intérieure, son détachement spirituel, le poussent à rompre, même matériellement, avec les personnes et les lieux envers lesquels il pourrait éprouver les liens d'une affection.

A la fin du XIe siècle, S. Géraud, moine de Corbie, après être déjà allé à Rome, au Mont Cassin, au Monte Gargano, est pris d'envie de vénérer le Saint-Sépulcre, en compagnie de quelques hommes du voisinage. Il demande la permission à son abbé qui craint qu'il ne devienne ermite ou reclus au cours du voyage et qui, par conséquent, refuse. Mais Géraud insiste, il obtient que d'autres appuient sa demande ; il reçoit autorisation, sous condition qu'il reviendra : ce qu'il fait, non point sans avoir beaucoup souffert en route. Et dans le cloître, il ne cesse de se rappeler les choses admirables qu'il a vues et entendues en Terre Sainte. Il est alors nommé abbé, puis démissionne et se met derechef en état de pérégrination, à l'instar d'Abraham : et le biographe énumère les sanctuaires qu'il visite jusqu'au moment où il se fixe, avec des compagnons rencontrés en voyage, en une province qui leur est étrangère : c'est là qu'il fonde l'abbaye de la Sauve Majeure [58].

De tels récits attestent à l'évidence l'importance que le thème de la pérégrination occupe dans l'oeuvre des moines hagiographes, et également, sans doute, dans l'existence de beaucoup de saints moines. Qu'il s'agisse de rechercher l'exil sans but précis, ou d'ajouter au mérite de l'exil celui de la prière en des lieux de pèlerinage, l'important est toujours de réaliser concrètement un idéal : la tendance eschatologique, le sentiment du caractère provisoire de ce monde et de la vie qu'on y mène, le désir du détachement, trouvent leur expression dans un déplacement physique, accompli en des conditions qui le rendent pénible. Il y a donc une étroite correspondance entre les dispositions intérieures et les actes extérieurs, entre les intentions, d'une part, et, d'autre part, les observances. En sera-t-il encore ainsi à l'époque suivante ? La tradition n'a guère conservé le souvenir que des réussites en ce domaine. Mais à côté des réussites, des cas de sainteté, il dut y avoir des échecs. Quelle conduite allaient adopter les chefs spirituels des générations suivantes ?

II. Les voies nouvelles : le pèlerinage intérieur

Au XIIe siècle, les mots qui désignent la pérégrination gardent leur signification antique. Le grammairien Huguccio donne ces définitions : " *Peregrinor, peregrinaris, deponens* id est exsulare. *Peregrini* vero di-

57. *Ibid.*, p. 312-313, 11.
58. VI, II, p. 884-885, 17-23.

cuntur quia eorum parentes ignorantur : sunt enim de longinqua regione "[1]. Et le moine qui, entre 1134 et 1165, fait précéder la chronique de Peterhausen d'un rappel des divers états de vie dans l'Église y insère ce paragraphe :

> DE PEREGRINIS. Peregrinis vero, qui pro Deo proficiscuntur, ab ipsis sanctis apostolis auctoritas conceditur, qui circumierunt in melotis, in pellibus caprinis, egentes, angustiati, quibus dignus non erat mundus, in solitudinibus errantes et montibus et speluncis et in cavernis terre. Hi ergo paternas sedes linquentes, in fame et siti, in frigore et nuditate incertis sedibus per mundum vagantur, ut cives sanctorum et domestici Dei efficiantur, qui pauperum et peregrinorum egenorumque adiutor et pupillorum pater dignatur vocari, quos in regno suo permittit consolari[2].

" Exsul apud vos et peregrinus ", tels sont les titres que se donne le moine qui, au début du XIIe siècle, vint de France en Pologne et y rédigea les *Chronicae et gesta ducum*[3]. Un *miraculum* irlandais de la seconde moitié du siècle montre aussi un jeune homme qui se sent appelé à s'en aller au loin[4].

Comme jadis, ceci était parfois le cas des femmes. Dans le *Liber confortatorius* que Goscelin de Saint-Bertin, vers le début du XIIe siècle, écrivit pour Eve, moniale anglaise venue se faire recluse en Anjou, un long paragraphe a pour titre : *Salus peregrinantium sanctorum* : on y retrouve le thème d'Abraham et d'autres exemples illustrant la spiritualité de l'exil[5].

Les pèlerinages jouissaient d'une faveur croissante[6]. En même temps se développait une forme nouvelle de vie religieuse : celle des ermites, isolés ou groupés, qui, en dehors des institutions monastiques existantes, s'en allaient prêcher dans les campagnes et dans les villes. Pour eux aussi, le *peregrinus* est quelqu'un qui, volontairement, est devenu un *fugitivus*[7].

1. Ms. Arras 634, f. 4.
2. *Casus monasterii Petrishusensis*, Praefatio, 22, éd. *M.G.H., SS.*, XX, 627, et O. FEGER, *Die Chronik des Klosters Petershausen*, dans *Schwäbische Chroniken der Stauferzeit*, III (1936), p. 34.
3. Ed. K. MALECZYNSKI, Cracovie 1952, p. 120; cité par M. PLEZIA, *Ungarische Beziehungen der ältesten polnischen Chronisten*, dans *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungariae*, VII, 1-3, Budapest 1959, p. 286.
4. Parmi des *Documents on the Cult of St. Malachy*, dans *Seanchas Ardmhacha Journal of the Armagh diocesan historical Society*. III (1959), p. 323-325, j'ai édité ce texte.
5. Ed. C. H. TALBOT, dans *Analecta monastica*, III, Rome (*Studia Anselmiana*, III), 1955, p. 37-38.
6. Cf. E. R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, I (1958), p. 158-169, 339-347.
7. "Fines paternos tamquam exsul et fugitivus exivit", BAUDRY DE DÔLE, *Vie de Robert d'Arbrissel*, 7, *P.L.*, 162, 1047.

Ce mouvement devait faire apparaître des saints ; dans la Vie de S. Norbert, alors que celui-ci s'est expatrié en Allemagne, le démon est dit s'adresser à lui en ces termes : " Peregrine de Francia, peregrine de Francia... " [8]. Mais si elle devenait le fait non plus seulement d'âmes d'élite, mais du grand nombre, la pérégrination sous ses deux formes —érémitisme itinérant et pèlerinage aux Lieux Saints— devait donner naissance à des abus ; c'est contre ceux-ci qu'un chanoine de Chartres, Payen Bolotin, écrira un poème dont le titre est révélateur : *De falsis heremitis qui vagando discurrunt* [9].

Devant cette situation, comment allaient réagir les maîtres spirituels du monachisme ? Ils admettaient que la pérégrination demeurait légitime si elle aboutissait à la vie dans un cloître. A son neveu qui est venu d'Angleterre se faire moine à Igny en France, Odon de Cantorbéry dira : " Deus Abraham tecum sit, cuius vocem audiens egressus es de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui, et venisti in terram quam monstravit tibi " [10]. Cette attitude apparaît clairement chez Ste. Hildegarde. Elle est contraire à cette *vagatio* qui empêche la stabilité, la *quieta stabilitas* [11]. Mais elle n'est pas opposée à une *peregrinatio* dont le terme est la vie monastique. Elle a écrit la vie de deux saints et montré que, pour eux, l'exil volontaire avait été une sorte de retraite préparatoire au choix d'un état de vie. Le premier, S. Rupert, s'était senti appelé à renoncer à ses biens, qui étaient grands, pour s'en aller ailleurs, à l'imitation du Seigneur à qui l'on a pu dire : *Tu solus peregrinus in Ierusalem* [12]. Le second, S. Disibode, ayant quitté l'Irlande, passa quelque dix ans à voyager en Germanie, faisant pénitence et prêchant, après quoi il fonda sur une montagne un ermitage destiné à devenir un *coenobium* [13]. Hildegarde recommande à l'évêque de Bamberg une jeune fille qui, suivant l'exemple d'Abraham, a quitté son pays pour devenir *peregrina* [14]. Conformément à ces idées, l'un de ses correspondants, Guibert de Gembloux, fait l'éloge du repos, de la sécurité, du sommeil vigilant dont S. Benoît jouit à Subiaco : lui aussi avait imité Abraham et les Patriarches, dont l'Épître aux Hébreux dit qu'ils " erraient dans les déserts " ; cette séparation du monde est la condition préalable à la contemplation [15].

8. *Vita Norberti prima*, I, 10, éd., *M.G.H., SS.*, XII, p. 680, 40.

9. Sous le titre *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*, dans *Revue bénédictine*, LXVIII (1958), p. 52-86, j'ai publié et commenté ce texte.

10. Ed. Mabillon, *Vetera analecta*, Paris 1723, p. 477-478.

11. *Liber vitae meritorum*, V, 4-5, 30, 45, éd. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, VIII, Mont-Cassin 1882, p. 185-186, 196, 206.

12. *P.L.*, 197, 1087-1088.

13. *Ibid.*, 1100-1104.

14. *Epist.*, 158, Pitra, 573.

15. *Sermo de laudibus S. Benedicti*, Pitra, p. 593-597.

De plus en plus on pense que celui qui s'est fixé dans la vie monastique ne doit plus voyager hors du cloître pour le motif de pérégrination. S. Anselme est formel sur ce point : il décourage chez les moines tout désir de partir pour la Terre Sainte, fût-ce pour aider à la croisade : l'exil volontaire reste un salutaire moyen de mortification, mais pour les laïcs et les clercs, et non plus pour les moines [16]. Aux moniales également, on conseille de s'assurer les avantages spirituels de l'exil volontaire sans quitter leur communauté [17].

Les cisterciens entrent pleinement dans cette voie. Dans une lettre adressée à leur chapitre général, Eugène III comparera la fondation de Cîteaux à la pérégrination d'Abraham [18]. L'abbé fondateur de ce qui devait devenir l'abbaye cistercienne de Mortemer, au moment d'accepter l'une de ses premières recrues —un chevalier qui avait pris la Croix pour quitter sa famille et partir vers le Saint-Sépulcre—, lui fait comprendre " par quelle voie l'on tend vers la Jérusalem céleste ", et qu'il importe plus de se crucifier soi-même que de porter une croix sur les épaules. Acquiescant aux exhortations de cet abbé, le chevalier " fait remise à Dieu de lui-même et de ce qu'il possède ; sortant de sa terre, de sa famille et de la maison de son père, il reçoit l'habit blanc que portent les cisterciens " [19]. Un autre abbé cistercien aimerà se dire " le serviteur des pauvres et des pécheurs qui pérégrinent à Eberbach " [20].

Sur ce point comme sur tous les autres, le plus éminent représentant de l'esprit cistercien sera le génial S. Bernard. Dans une lettre à Thomas de Beverley, qui lui avait promis d'entrer à Clairvaux, mais différait de le faire, il lui rappelle toutes les raisons qu'il a de ne point tarder davantage. Et finalement, il résume toute sa pensée à propos de l'argument décisif : il s'agit avant tout d'obéir à l'appel de Dieu, cet appel mystérieux et " secret " que seule entend " l'oreille intérieure ". En quoi consiste cette vocation ? A imiter ceux qui l'ont suivie avant nous, et d'abord le premier d'entre eux : " Abrahae praecipitur exire de terra et cognatione sua, ut videre et possidere mereatur terram viventium ". Celui dont le " sens intérieur " est attentif à cette voix divine doit sortir du monde, fuir, oublier

16. Les textes ont été rassemblés par DOM H. DE SAINTE-MARIE, *Les lettres de S. Anselme de Cantorbéry et la Règle bénédictine*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille 1947, p. 279-281 ; *Croisades et pèlerinages.*

17. M. BERNARDS, *Speculum virginum*, Cologne 1955, p. 166.

18. *Inter Bernardinas epistolas, P.L.*, 183, 477, 2.

19. Ed. J. BOUVET, *Le récit de la fondation de Mortemer*, dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, XXII (1960), p. 152, 3-4.

20. Ed. P. JAFFÉ, *Epistolae Moguntinae* (1153-1158), dans *Monumenta Moguntina, Bibliotheca rerum Germanicarum*, III (1866), p. 56.

son peuple et la maison de son père, s'en aller vers le monastère où il réalisera son aspiration vers le ciel[21].

Car le moine doit cultiver en son âme ce sentiment d'être ici-bas dans un état provisoire, passager ; tout contribue d'ailleurs à l'entretenir en lui, et d'abord la tentation. S. Bernard le rappelle à propos du carême et de la lutte intérieure que le chrétien doit alors soutenir, à l'exemple de Jésus même, plus encore qu'en d'autres périodes. Le démon, lui, est chez lui en ce monde ; nous y sommes des étrangers. Il en est citoyen, nous y sommes des exilés et des *peregrini*[22]. Le thème de la pérégrination est repris au début d'un autre sermon pour le carême, dont les premiers mots sont ceux-ci : " Bienheureux ceux qui se comportent en étrangers et en pérégrinants à l'égard de ce monde mauvais, et qui évitent d'être contaminés par lui ! Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui doit venir "[23]. Et la suite montre en quoi consiste la conduite du pérégrinant : il s'avance dans la " voie royale "[24], sans se laisser distraire ni à droite ni à gauche ; " il soupire vers la patrie, il tend vers elle : ayant le vivre et le vêtement, il ne veut point s'encombrer d'autres choses ". Il reste cependant exposé à se laisser distraire par ce monde qu'il traverse : il doit donc mourir à ce monde, et de cette mort qui est une participation à celle de Jésus crucifié. Tel est l'itinéraire suivant lequel, au terme, il réalise cette parole de S. Paul : " Maintenant vous n'êtes plus des hôtes et des étrangers, mais les concitoyens des saints : vous faites partie de la maison de Dieu "[25].

Dans ses *Sermons sur le Cantique des cantiques,* Bernard situe cet enseignement ascétique dans son contexte dogmatique, en commentant ces paroles du livre sacré : *Sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis.* Parce qu'il désigne une tente, une demeure provisoire, le mot *tabernacula* évoque la condition du chrétien comme étranger en ce monde : " Quid enim tabernacula, nisi nostra sunt corpora, in quibus peregri-

21. *Epist.*, 107, 13, *P.L.*, 182, 248. Dans le sermon *De diversis,* VI, 2, *P.L.*, 183, 557, S. Bernard commente également la vocation d'Abraham, en des termes qui rappellent le commentaire qu'en avait donné CASSIEN, *Conl.*, III, 6, *C.S.E.L.*, XIII, 73-74.

22. *In quadragesima sermo V*, 3, *P.L.*, 183, 179.

23. *In quadragesima sermo VII*, 1, *P.L.*, 183, 183. De même *In obitu Domni Humberti sermo*, 2, *P.L.*, 183, 514.

24. Allusion à *Num.*, 21, 22 ; sur la façon dont ce texte biblique a été commenté, j'ai donné des indications sous le titre *La voie royale,* dans *Supplément de la vie spirituelle,* II (1948), p. 338-352.

25. *In quadrag.*, VII, 4, *P.L.*, 183, 186. Dans le *De praecepto et dispensatione,* 60, *P.L.*, 182, 892-893, S. Bernard reprend cette idée que les soucis terrestres qui "fatiguent la charité" sont cause d'une certaine absence de Dieu qui fait vraiment de cette vie un exil : "Illa vero circa corpus occupatio quid est, nisi a Deo quaedam absentatio ; et absentatio quid, nisi peregrinatio ?"

namur ? " Et parce que, conformément à l'étymologie traditionnelle, le mot *Cedar* veut dire " ténèbres ", il renforce en nous cette conscience d'être en exil : " Dieu est lumière, et dans la mesure où l'on n'est point avec lui, on est en Cedar, c'est-à-dire dans les ténèbres. " En attendant sa parfaite et définitive réunion à Dieu, l'âme est toujours exposée au péché, à certaines taches qui lui confèrent cette noirceur dont l'Épouse déclare : " Nigra sum " ; c'est de cette condition qu'elle désire sortir : " et cupit exire, ut possit exuere ". Toutefois, elle peut ajouter qu'elle possède déjà une certaine beauté — " sed formosa " —, et celle-ci lui vient de ce qu'elle a revêtu ce dont parle la suite du verset : " pelles Salomonis " [26]. Le vrai Salomon est le Christ, la grâce est déjà une participation à sa gloire, un remède à la noirceur originelle, une compensation à l'exil de l'âme ici-bas : " quam etsi labor et dolor longi exsilii decolorat, species tamen caelestis exornat, exornant pelles Salomonis " [27]. Il y a ainsi synthèse, mystérieuse conciliation, entre l'obscurité inhérente à l'exil et la lumière propre à la rédemption.

Dans le sillage de S. Bernard, ses amis et disciples exposent les mêmes idées que lui, avec moins d'ampleur et d'originalité. Guillaume de Saint-Thierry écrit aux frères du Mont-Dieu : " Je vous en prie, dans notre pérégrination en ce monde, en notre combat sur la terre, construisons-nous, non pas des maisons pour y habiter, mais des tentes que nous quitterons : car bientôt nous serons appelés à émigrer vers la patrie et vers notre cité, dans la demeure de notre éternité ". Puis il développe le thème de l'Exode, à la lumière de l'Épître aux Hébreux : ceux qui se savent étrangers ici-bas ne doivent tendre que vers la patrie la meilleure, celle d'en haut [28]. Les mêmes conseils se retrouveront chez Thomas de Froidmont : " Ceux qui sont saints sont des hôtes et des étrangers en ce monde ; aussi le Seigneur a-t-il repris S. Pierre, qui aurait voulu établir sa tente sur la montagne : en cette terre, il n'y a point de tente pour les saints, car leur patrie, leur maison est au ciel " [29]. Enfin, dans un récent et bel ouvrage, le P. Amédée Hallier a pu présenter toute la doctrine de S. Aelred de Rievaux comme centrée sur le thème de la pérégrination : il s'agit de cet itinéraire spirituel par lequel, exilé en ce monde, l'habitant du cloître devient l'imitateur de ceux qui vécurent l'Exode : sortant de l'égoïsme et du péché, il rejoint Dieu dans une communauté, sous un abbé, avec des frères [30].

26. *Serm. sup. Cant.*, 26, 1-2, éd. J. Leclerq, C. H. Talbot, H. Rochais, *S. Bernardi opera*, I, Rome 1957, p. 168-171.
27. *Ibid.*, 27, 4, p. 191.
28. *Epist. ad fratres de Monte Dei*, 37-39, *P.L.*, 183, 332-333.
29. *Liber de modo vivendi*, 18, *P.L.*, 184, 1211.
30. *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx*, Paris 1959; voir en particulier p. 87.

Conclusion

Aux textes et aux faits qui viennent d'être rassemblés pourraient s'en ajouter bien d'autres : ils ne feraient sans doute que confirmer les constatations enregistrées, illustrer l'évolution qui se dessine au cours des siècles.

Tout cet ensemble nous éclaire sur la survivance et la fécondité d'un thème spirituel hérité des premiers siècles du monachisme, eux-mêmes tributaires de la tradition biblique. Une fois de plus et sur un exemple précis, on mesure la fidélité de la tradition monastique médiévale à celle de l'antiquité.

Mais aussi l'on peut constater qu'il n'y a pas eu simplement transmission ; il y a eu vie. Le thème s'est développé, modifié : au cours du XIIe siècle il s'est, si l'on peut dire, intériorisé. On pourra juger diversement cette transformation, analogue à celle que l'on peut noter à propos d'autres observances [31]. On pourra se demander si cette substitution d'une attitude purement spirituelle à une forme d'ascèse qui se manifestait par un déplacement corporel a été un progrès. Mais on ne pourra pas refuser d'admirer l'enrichissement qu'un S. Bernard a apporté en ce domaine, comme en tant d'autres. Et l'on mesurera l'importance du XIIe siècle. On a souvent dit qu'il marquait l'apparition d'une " sensibilité nouvelle " et le passage d'une piété dite " objective " à une autre, qualifiée de " subjective ". De telles classifications et de telles désignations faussent la réalité historique en la simplifiant.

A vrai dire, en ce cas aussi bien qu'en d'autres, il ne s'agit pas seulement, ni même premièrement, d'une part accrue faite à la sensibilité. Il s'agit de l'intégration aux doctrines mystiques les plus hautes et les plus subtiles, aux plus sublimes expériences spirituelles, d'un donné antique dont le contenu avait été vécu, mais non encore pleinement explicité au cours du moyen âge. A mesure que l'homme s'affirmait, que de grands esprits réfléchissaient sur les rapports de son âme avec Dieu, on percevait davantage le caractère intime, profond, du renoncement exigé par l'amour. Durant les premiers siècles du moyen âge, la pratique de la pérégrination avait permis à des chrétiens encore rudes, mais généreux, de concrétiser dans une forme d'ascèse l'idée que l'Eglise est en exil sur cette terre, la conviction qu'inspire le Prologue de la Règle de S. Benoît, et selon laquelle le moine doit retourner en paradis par la voie de la mortification et de la prière. Au XIIe siècle, on comprenait que ce bienfait pouvait être obtenu à l'intérieur d'une clôture. L'important

31. Sous le titre *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'Occidente,* à paraître dan les Actes du congrès tenu à Pérouse en septembre 1960, *Celebrazione del VII centenario del movimento dei Disciplinati* (1260-1960), j'ai signalé d'autres exemples illustrant cette même évolution.

n'était plus tellement de sortir de son pays, mais de sortir de soi. L'institution cénobitique apparaissait comme permettant à tous, et même aux plus ardents, à ceux qui jadis fussent partis en de lointain déserts, une synthèse supérieure de tous les éléments inclus dans la traditionelle pérégrination : le monastère pouvait être pour tous un désert où l'on reste stable avec un esprit d'exilé. On avait jadis pratiqué une *stabilitas in peregrinatione* [32] ; on découvrait maintenant une *peregrinatio in stabilitate*.

Sous ces deux formes, la tradition spirituelle de la pérégrination monastique a exercé de l'influence, au moyen âge et depuis. On sait que dans le monachisme islamique se retrouvent les quatre espèces de moines que S. Benoît avait décrites, et d'autres espèces encore; l'une d'elles correspond à ce qu'on a pu appeler un " gyrovagisme mystique ", ascèse authentique en vertu de laquelle quelqu'un peut dire : " Je veux parcourir le monde, pauvre, et servir Dieu " [33]. Il y eut ainsi, dans l'Islam du XIIe siècle, une secte vouée au pèlerinage ascétique, dont on a pu comparer le fondateur à S. Benoît Labre [34] et qui est peut-être issue de la pérégrination chrétienne [35]. En tout cas, la spiritualité de l'exil occupait une grande place chez S. François et ses premiers disciples [36]. Si, dans le monachisme, la pérégrination s'est intériorisée, en dehors du monachisme elle a donné naissance à des institutions missionnaires dans lesquelles la prédication aux infidèles n'était plus seulement la tâche individuelle de tel ermite, mais de tel ordre ou de tel groupe de religieux. Il n'y a pas ici à montrer comment ces deux tendances — l'une vers l'ascèse, normalement érémitique, et l'autre vers l'activité apostolique — se sont manifestées, de façon diverses, dans l'Ordre des Prêcheurs [37] ou la Compagnie de Jésus [38]. Un S. Benoît Labre au XVIIIe siècle, un

32. Dans *Mönchtum und Peregrinatio, loc. cit.*, j'avais avancé cette formule, que suggéraient les textes et les faits concernant les VIe-IXe siècles; à cette époque, aussi bien d'ailleurs qu'aux IXe-XIe siècles, le fait qu'on ne tire pas, contre la pérégrination, objection de la stabilité prouve que celle-ci s'opose à des abus, non à la pratique de la pérégrination ascétique; bien plus, cette dernière apparait comme une sorte de compensation — pour ainsi dire de contrepoids —, à une conception rigide et matérielle de la stabilité: l'institution est souple et, à proprement parler, "ouverte".

33. R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Herddawa.* Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Larose 1955, p. 8-12.

34. *Ibid.*, p. 392-393.

35. *Ibid.*, p. 413-417.

36. Sur ce point, belles pages de Fr. Leclercq, dans *La pauvreté de S. François*, dans *La pauvreté*, París (*Problèmes de la religieuse d'aujoud'hui*), 1952, p. 76-80.

37. Cf. R. J. Loenertz, *Les missions dominicaines en Orient au XIVe siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, II (1932), p. 1-83; en particulier, sur la désignation et le statut de ces *peregrinantes*, p. 58-63, II (1933), p. 37-38.

38. L'autobiographie à laquelle S. Ignace de Loyola a donné le titre caractéristique de *Récit du pèlerin* s'éclaire à la lumière de la tradition spirituelle de la péré-

Charles de Foucauld au XIXe, ont été, chacun à leur manière, des témoins de la persistance de la vocation d'ermite-pérégrinant. Jusqu'à nos jours, la vocation à l'exil volontaire et au détachement qu'il implique reste inhérente à certaines formes de prière [39] aussi bien qu'à l'existence missionnaire [40]. Elle a trouvé écho dans la vie de moines comme Dom Pitra [41] et le Père Muard [42], dans les exposés de doctrine spirituelle de Dom A. Stolz [43] et de Dom G. M. Colombás [44]. Les uns et les autres ont rappelé que, selon la tradition, l'un des rôles du monachisme est de réaliser et de représenter le caractère pérégrinant de l'Église, d'illustrer sa tendance eschatologique [45]. Au moyen âge, les ermites qui prenaient la route et les cénobites qui parcouraient en clôture l'itinéraire spirituel étaient tous des exilés par rapport au monde ; ils communiaient en cette vocation essentielle, malgré les formes différentes que revêtait leur ascèse. La vie monastique fut ainsi le lieu d'une paradoxale conciliation entre la pérégrination et la stabilité.

Abbaye de Clervaux — El Paular, 12 septembre 1960

(G.-D. de Luxembourg)

grination. Sous le titre *Le Bx Paul Giustiniani et les ermites de son temps*, dans *Problemi di vita religiosa nel cinquecento*, Padoue 1960, p. 234, j'ai donné sur ce point des indications. Sur le sens de l'exil chez les premiers Jésuites, voir le choix de *Textes anciens*, intitulé "*Quitter l'Europe et ses délices...*" qui a paru dans *Christus*, II (1955), p. 529-545.

39. J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation*, Desclée de Brouwer 1959, p. 76-78: *La liturgie sur les chemins; ibid.*, p. 96-98: éloge de l'érémitisme et de S. Benoît Labre.

40. Pie XII, dans l'encyclique *Fidei donum*, avait évoqué la vocation d'Abraham à propos de la vocation missionnaire, n. 40 (*Acta Apostolicae Sedis*, 1957, p. 243) et S.S. Jean XXIII, dans l'encyclique *Ad Petri cathedram* (*ibid.*, 1959, p. 520-521) a fait allusion à la vocation missionnaire comme à une vocation à l'exil. Mgr. L. J. Suenens, *Une héroïne de l'apostolat, Edel-Mary Quinn, déléguée de la Légion de Marie en Afrique* (1907-1944), Desclée de Brouwer 1952, a caractérisé son héroïne comme "exilée volontaire en terre étrangère" (p. 14). Sur le même thème, pages suggestives de R. Voillaume, *Lettres aux fraternités*, I, Paris 1960, p. 152-158.

41. "En la fête de S. Benoît, il se répète le mot: *Egredere, egredere*", et il le commente: texte dans A. Battandier, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra*, Paris 1893, IIe partie, *Le moine*, ch. IV, *Solesmes*, p. 96.

42. Ainsi le P. Muard avait-il l'idée de "moines-missionnaires" qui fussent animés de "la spiritualité du désert"; cf. *Spiritualité du désert. Le P. Ch. de Foucauld*, par un bénédictin de La-Pierre-qui-vire, Paris 1946, p. 35-36 et p. 134.

43. *L'ascesi cristiana*, Brescia 1943, p. 52-54.

44. *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat 1958, p. 90-97.

45. Faut-il rappeler, en terminant, que ceci est apparu manifestement dans le monachisme oriental de tous les temps, jusqu'à nos jours: la pérégrination occupe une place dans les faits rapportés par I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, p. 268, 271, et dans les *Récits d'un pèlerin russe*, traduits par J. Gauvain, Paris 1948.

CHARLES JULIAN BISKHO

LITURGICAL INTERCESSION AT CLUNY FOR THE KING-EMPERORS OF LEON

AMONG the neglected factors in the still very imperfectly understood relations between Cluny and Christian Spain during the eleventh and twelfth centuries is the great Benedictine community's immense repute as a center of intercessory prayer [1]. In an insufficiently appreciated study W. Jorden has claimed that from the time of her foundation Cluny's intercessions for the living, and above all her devotion to the commemoration of the dead, attracted so many pious — and generous — benefactors that at any given moment the abbey's success and significance *(Hauptblüte, Hauptbedeutung)* could be measured by the number of her anniversary observances [2]. Somewhat exaggerated as it is, this thesis possesses much merit and urgently requires to be carried beyond the mid-tenth century, where Jorden left it, and to be further investigated alog with its inseparable corollary, Cluny's admission to her prized confraternity or *societas* of those numerous princes, nobles, church-

1. There is no satisfactory comprehensive treatment of Hispano-Cluniac history; for the general problems, and more recent bibliography, consult Pierre DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIe siècle* (Lisbon and Paris, 1947; Collection portugaise publie sous le patronage de l'Institut Français au Portugal, vol. 7), pp. 341-439; J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* (2nd ed., Madrid, 1954), 2, chap. 6; M. DEFOURNEAUX, *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles* (Paris 1949), pp. 17-49; G. de VALOUS, *Cluny* in *D.H.G.E.*, t. 13, 1956, cols. 144-149, 171-172.

[To the Research Committee of the University of Virginia I am indebted for financial aid in the preparation of this paper.]

2. Willibald JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen* (Münster in Westf., 1930; Münsterische Beiträge zur Theologie, Hft. 15), esp. pp. 112-113. See also G. SCHREIBER, *Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich* in *Archiv für Unkundenforschung*, t. 17, 1941-2, pp. 370-405.

men and other donors who came to enjoy remembrance both in life and death through the abbey's intercessory prayers and the regular commemoration of their obit [3].

Of the medieval rulers who became *socii* and *benefactores* of the Burgundian congregation, none appear more important, or more influential for the abbey's own material development, than the Leonese king-emperors Fernando, or Ferdinand, I (1038-1065) and his son Alfonso VI (1066-1109). Much has been written in recent decades concerning the imperial traditions of the medieval kingdom of Leon; and we now know that both Fernando and Alfonso were strong champions of the Leonese doctrine of the *regnum Hispaniae* or *regnum Hispaniarum,* which envisaged an Iberia freed from all Muslim domination and united under the hegemony of the kings of Leon as *imperatores* transcending in authority all merely regional kings or counts from Barcelona to Galicia [4]. It has however not yet been appreciated how closely Cluny became associated with Leonese imperialism. Too much attention has been paid to the introduction of Cluniac Benedictinism into Navarre, Aragon and Castile by the celebrated Navarrese monarch Sancho *el Mayor* ca. 1025 [5], too little to the fact that within three decades after his death Cluny's really significant connections with the Iberian Peninsula shiftted westward to center almost exclusively in the imperial state of Leon, with far-reaching implications for the character and (no less) the limits of Cluniac activity below the Pyrennes.

Cluny's bond with Leon, and with its rulers Fernando I and Alfonso VI, can readily be shown to have been far more intercessory than reformist [6]. Furthermore, this has left important but neglected liturgical

3. Rich materials for the study of Cluniac *societas* in its intercessory no less than reformist implications exist in the charters, narrative sources, custumals, and other texts. That this confraternity was not only with laymen but also numerous churches and monasteries is proved by the *rotulus* entitled *Hae sunt societates ecclesiarum et monasteriorum ecclesiae siue abbatiae Cluniacensi conjunctarum* in *Bullarium sacri ordinis Cluniacensis* (ed. P. SIMON, Lyons 1680), pp. 225 (erroneously, 215) to 230 (erroneously, 220). This appears to contradict C. H. TALBOT, *Odo of Saint-Remy, a Friend of Peter the Venerable* in G. CONSTABLE and J. KRITZECK, ed., *Petrus Venerabilis, 1156-1956* (*Studia Anselmiana,* fasc. 40), 1956, p. 22, who regards such ties as rare.

4. Hermann HÜFFER, *Die leonesischen Hegemoniebestrebungen und Kaisertitel* in Bd. 3 of *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (ed. H. FINKE, Münster in Westf., 1931), pp. 337-384; R. MENÉNDEZ PIDAL, *El imperio hispánico y los cinco reinos* (Madrid, 1950); J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid, 1954); Cl. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires, 1956), 2, pp. 373-386.

5. Good accounts in E. SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts* (Halle a. S., 1892-94), 2, pp. 101-113 (now somewhat dated); J. PÉREZ DE URBEL, *Sancho el Mayor de Navarra* (Madrid, 1950), pp. 297-321; idem, *Monjes españoles,* loc. cit.

6. In forthcoming papers I propose to examine at length the ecclesiastico- political factors determining Cluny's Leonese alignment and the major consequences for the geographical distribution of its peninsular holdings.

traces in the Cluniac custumals and other documents, both Burgundian and Hispanic; and these this paper proposes to examine with a twofold aim: (i) to reconstruct as fully as possible the actual stages by which Cluny, as from ca. 1060 on her Leonese alignment tightened, came to bestow upon the imperial sovereigns of the Bernesga intercessory privileges surpassing even those granted her cherished benefactors in the ruling dynasties of the Holy Roman Empire; and (ii) to apply the results thus achieved to the more accurate dating and interpretation of the monastic and diplomatic texts that constitute our chief sources of liturgical information.

1. *The Evidence of Bernard of Cluny's* Consuetudines

The offering of intercessory prayers at Cluny for Spanish monarchs commences in the abbatiate of Odilo (†1048). From the latter's two well-known epistles, one directed to King Garcia III of Navarre, the other to the ex-abbot Paterno of the Aragonese house of San Juan de la Peña, with its cordial references to King Ramiro I of Aragon, it seems certain that as a *socius* of Cluny King Sancho el Mayor, the fervent promoter of Cluniac reformism in his domains, must have shared in the monks' general prayers for their benefactors, although in fact we cannot document the commemoration of his obit as we can the anniversaries of his chief monastic collaborators, Bishop Sancho of Pamplona and Abbots Paterno and Garcia, by means of the Necrologium of Villers [7]. It is evident also from these letters that on specific occasions of great moment — for King Garcia, a time of victory; for King Ramiro, a time of acute distress — special prayers were recited at Cluny, either privately by the abbot or formally by the monks. Thus for a time, in behalf of the harassed Ramiro, the psalm *Domine, quid multiplicati sunt* was said after Matins (i. e., modern Lauds) and the psalm *Levavi oculos meos* at the other hours [8].

But such prayers — the possible Sanchan commemoration apart — were strictly occasional, not permanent additions to the abbey's liturgical customs. To find the earliest testimony to continuous, regular intercession for, and commemoration of, peninsular rulers we must turn to the Hispanic passages in the *Consuetudines cenobii Cluniacensis* of Bernard of Cluny, the earliest of the three great Cluniac custumals of the second half of the eleventh century. This work contains, as the older custumals

7. Text of Necrologium in SACKUR, I, pp. 383-386. Sancho's name is also lacking among the royal and imperial *amici* of Cluny in the so-called *Consuetudines Farfenses* in Br. ALBERS, ed., *Consuetudines monasticae* (Stuttgart-Vienna, 1900), I, p. 205.

8. Odilo, *Epp.* 2-3 in *P. L.* 142, 941-943; PÉREZ DE URBEL, *Sancho el Mayor*, pp. 453-454.

of the abbey do not, a detailed description of the procedures followed at Cluny in the intercessory remembrance of all *socii* and *benefactores;* and it will be useful to summarize this material before considering in detail the data relating solely to the Leonese king-emperors [9].

Bernard's *Consuetudines* treat (i) the general prayers said for the abbey's lay donors in their lifetime and after death; and (ii) those commemorating a specific individual obit. The chapter entitled *De societate nostra danda extraneis* informs us that in life the benefactors were remembered in all prayers, alms and good works, and particularly in each hour of the daily Office through the responsory *Deus, in adiutorium meum intende* and the collect *Praetende, Domine;* and also in the intention of both the Morrow and the High Mass [10]. As for deceased benefactors, in their general behalf the collect *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius humana conditio* was recited as the first collect of any Mass or Office to which it was not already assigned, as well as in the Matins of the Dead from Septuagesima to November Ist, after days of twelve lessons, and at Vespers and Matins on the feasts in Lent and on the Rogation Days [11]. In addition, three times a year — at the commencement of Lent, on the feast of SS Peter and Paul (a day of great solemnity at Cluny) and after All Saints — the Office and Morrow Mass were said for dead benefactors and followed by seven days of Masses and Offices for them. Finally, immediately after the death of an individual donor, it was the practice to serve a portion of food (*prebenda*) to the poor for thirty days, just as for a monk of Cluny who died away from the abbey, although the singing of private Masses, as done for such a brother, was expressly denied benefactors [12].

In the matter of obit commemorations Bernard elsewhere carefully distinguishes the *magnum anniuersarium,* reserved to the abbots of Cluny and kings, from the *anniuersarium mediocre,* of which there were three classes, differing from the *magnum* and each other in the liturgical content of Office and Mass, and in the number of bells rung, candlesticks placed before the altar, and poor fed by the sacristan [13]. Assignment to each

9. Citation of Bernard of Cluny's *Consuetudines* is by part, chapter, and page, to the edition of Marquard Herrgott, *Vetus disciplina monastica* (Paris, 1726), pp. 134-364, which badly needs replacing by a modern annotated text. The commonly used title found in Herrgott of *Ordo Cluniacensis* does not occur in the chief MS (Paris, B. N. 13875) which has *Consuetudines cenobii Cluniacensis;* cf. Rose Graham, *English Ecclesiastical Studies* (London, 1929), pp. 5-7, 25-29; A. Wilmart, *Cluny (MSS liturgiques de)* in *D.A.C.L.*, t. 3, pt. 2 (1948), col. 2084.

10. Bernard, *Consuet.*, 1, 26 (200).

11. Ibid. The full title of the collect, not given by Bernard, is supplied by the slightly later *Consuetudines* of Udalric, 1, 7 in *P. L.* 149, 652B.

12. Ibid.; cf. also 1, 13 (158).

13. 1, 74, sect. 27 (272); sect. 63 (278). See also E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (2nd ed., Antwerp, 1736-38), t. 4, pp. 470-477; G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle* (Ligugé, 1935), 1, pp. 326-372.

class was made by the abbot. The *magnum anniuersarium* was limited to emperors, empresses and kings *qui magnum contulerunt ecclesiae,* a list which in Bernard's time seems to have included only five persons: the German emperors Henry II and Henry III; the empresses Adelaide and Agnes; and King Fernando "of the Spains" [14]. On these great occasions (i) all bells, including the two great ones, were pealed for a considerable time at the Vespers, Office and Mass of the Dead; (ii) the Tract was sung in the Mass in copes, and the responsory in tunics; (iii) antiphons and psalms were added to the Vespers; (iv) the entire Office, and the responsory, were intoned; (v) five candlesticks were set before the altar; (vi) twelve poor were fed with a hearty meal of bread, wine and meat; and (vii) a full refection was served the monks [15].

In addition to such general intercessory provisions for benefactors as such, and for the solemn commemoration of the *magna anniuersaria,* Bernard also records in five widely scattered passages the existence of special liturgical or eleemosynary practices devoted to King Fernando I, his consort (Doña Sancha) and "the kings of the Spains". These are as follows:

(1) of the three daily alms portions of food (*prebendae*) served the poor by the almoner from the high table in the refectory, two of which were dedicated to Abbot Odilo and Emperor Henry II, the third commemorated Fernando, his wife and the *reges Hispaniarum* [16];

(2) in the High Mass on ferial days between the octave of Easter and Michaelmas the fifth collect was said *pro regibus Hispaniarum aliisque principibus* [17];

(3) in the Morrow Mass *pro defunctis* the collect *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius humana conditio* was said for an unnamed

14. I, 51 (246); not, as commonly, Henry I (e.g., Graham, p. 38) but Henry II *primus Henricus imperator.* On Cluny's relations with the Emperors Henry II and Henry III, see Sackur, 2, pp. 155-290; Valous, *D.H.G.E.*, t. 13, cols. 44-49.

15. For the full refection *(plena refectio)* of fish and spiced honeyed wine *(pigmentum)* see I, 51 (246). Cf. D. Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable* in *Petrus Venerabilis,* p. 7.

16. I, 13 (158): "Praeterea tres fratrum praebendae dantur quotidie ad eleemosynam quae et in refectorio super mensam principalem apponuntur; scilicet pro beatissimo patre d. Odilone, pro Henrico primo imperatore, pro Fredelano et eius uxore et regibus Hispaniarum."

17. I, 41 (232): "Et ab octauis Paschae usque ad festum s. Michaelis. *A domo tua, quaesumus, Domine.* Quarum quinta et pro regibus Hispaniarum aliisque principibus..."

monk of Cluny, the *reges Hispaniarum,* and Abbot Hugh's father (Count Dalmace de Semur)[18];

(4) of the five anniversaries on which the sacristan served a full refection of fish and spiced honeyed wine, four were obits of the German emperors Henry II and III and the empresses Adelaide and Agnes; but the fifth commemorated the death of King Fernando of Spain (*rex Hispaniae*); and on such occasions, if *ornamenta* given by these rulers were among the treasures of the house, these were to be displayed in their memory upon the altar[19];

(5) to the practice of celebrating no Office at night throughout the entire octave of the Nativity, there was a unique exception: by Abbot Hugh's express command, the Office was celebrated on the morrow of the feast of the Holy Innocents for King Fernando, the abbey's generous benefactor, and in the same fashion as for Cluny's own abbots; and that day all qualified priests sang their private Masses for his repose[20].

To appreciate the full meaning of these five intercessory customs, it is necessary to recognize, first of all, that they relate solely to the king-emperors of Leon and not to medieval Spanish *reges* in general. In this period the abbey no longer had close ties with Aragon, whose king,

18. 1, 42 (233): "Quod si nullum praecessit officium per omne iam dicti temporis spatium, post duodecim lectiones, *Deus, qui inter apostolicos* prima dicitur, et similiter illae duae adimuntur, et caeterae in ordine supradicto sequuntur. Haec missa, *Deus, qui inter,* proprie deputata est sanctis patribus nostris pontificibus Romanis: *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius,* cuidam fratri nostro et regibus Hispaniarum et patri domni abbatis..." For Cluny's celebration of the anniversary of Count Dalmace de Semur, father of Abbot Hugh I, cf. A. Bernard and A. Bruel, eds.,*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (Paris, 1876-1903), 4, nos. 2940, 3346; 5, no. 3742 (esp. p. 94).

19. 1, 51 (246): "Ad eumdem apocrisiarium pertinet in quibusdam anniuersariis plenam refectionem fratribus exhibere de piscibus uidelicet atque pigmento; in anniuersario scilicet primi Henrici imperatoris et alterius Henrici, domni quoque Fredelani regis Hispaniae, et domnae Adelaidis augustae, domnae quoque Agnetis imperatricis, in quorum quoque memoriis, si qua in thesauris ecclesiae de ipsorum donariis habentur ornamenta, pro illorum memoria commendanda superponuntur."

20. 2, 32 (355-356): "Sciendum tamen quia in octauis Dominicae Natiuitatis usque post octauum diem, nullum sit in nocte officium, excepto uno solo in crastino festiuitatis Innocentium, quod d. Hugo abbas fieri instituit pro Fredelano Hispaniarum rege qui multa bona loco Cluniacensi contulit, pro quo etiam sicuti pro abbatibus nostris sit; praecepit ut singuli sacerdotes qui ad hoc idonei uidentur missas ipsa die pro eo cantent." On the basis of the *Historia Silense,* ed. Fr. Santos Coco (Madrid, 1921), pp. 89-91, and in complete neglect of this passage of Bernard, the death of Fernando I has universally been placed on December 27th; I expect to demonstrate shortly that the author of the *Silense* was confused, and that the true obit was the 29th, as observed at Cluny.

from 1068, was a vassal of the pope, or with Navarre, as in Sancho el Mayor's era, but only with the *reges* of the united states of Leon and Castile. It is to them that Bernard's passages unquestionably apply. Cluniac and papal documents alike avoid calling any ruler below the Pyrenees *imperator*, the term which in Burgundy and Italy, as elsewhere outside the Peninsula, normally designated the Holy Roman emperor. So too the Spanish chanceries, even that of Leon, frequently employ in their official diplomas the term *rex*, with or without qualifying attributes, for the Leonese-Castilian sovereign. But the majestic phrases *rex Hispaniae, rex Hispaniarum*, circulating in Spain alongside their equivalent *imperator Hispaniae, imperator Hispaniarum*, unmistakably meant only one of the various Iberian rulers, the Leonese king-emperor of the *regnum Hispaniae* or *Hispaniarum*[21]. There are moreover two clear signs that Cluny, conscious of its imperial connotations, accepted this peninsular usage: the restriction of *rex Hispaniae, rex Hispaniarum*, to the Leonese monarch in Cluniac texts such as the Spanish correspondence of Abbot Hugh, the *Vitae* of this abbot, and the *Liber de miraculis* of Abbot Peter the Venerable; and in the consistent bracketing by the Cluniac custumals and the *Statuta s. Hugonis abbatis* of the Leonese sovereigns and their consorts with the *imperatores* and *imperatrices* of the Holy Roman Empire[22].

Secondly, it is to be noted that on Bernard's showing the abbey paid substantially greater intercessory honor to the Leonese king-emperors than to the imperial Germans[23]. Fernando's obit, like theirs, was not only an imperial *magnum anniuersarium* but was marked by the only Matins recited in the whole Nativity octave, elevated to the supreme level of the anniversaries of Cluny's own abbots, and assigned that singing of private Masses which was prohibited to other benefactors. In comparison, the *plenum officium* and feeding of twelve poor on July 13th, and the seven-day alms serving of food and drink (*justitia*) for the Emperor Henry II ("nostrae societatis et fraternitatis karissimi") represent a distinctly less solemn commemoration[24]. Furthermore, while special collects had long been recited on the obits of imperial and royal benefactors, there appears neither in the earlier custumals nor in Bernard any parallel — other than the nondescript *pro ...aliisque principibus* that the latter attaches to ferial High Masses between the Easter octave and Michaelmas — to the offering of frequent, regular prayers for specific national rulers such as are here precribed for the *reges Hispaniarum*, living and dead.

21. R. Menéndez Pidal, *Imperio hispánico*, pp. 86-89, 99-113; idem, *La España del Cid* (4th. ed., Madrid, 1947), 2, pp. 725-731.

22. Cf. Bernard, *Consuet.* 1, 51 (246), quoted *supra*, n. 19; references to the other sources listed will be found below.

23. See the details of imperial commemorations in the *Consuetudines Farfenses*, ed. Albers, pp. 201-202; of those of abbots, pp. 201-202, 204.

24. Ibid., p. 204.

Lastly, of the three Leonese parties for whom intercession is being made — Fernando I, his wife Doña Sancha, and the *reges Hispaniarum* — each possesses great interest. The attention given Fernando himself is no great problem: whatever other *multa bona* he may have given Cluny — and the phrase recalls Bernard's mention of the *magnum anniuersarium* for rulers *qui magnum quid contulerunt ecclesiae* — by far the richest was the famous census of an annual thousand gold *metcales* or dinars for clothing the monks of Cluny, an extremely large sum as such by extra-peninsular monetary standards in the eleventh century, and made enormously more so by the promise of its annual repetition. Abbot Hugh's gratitude for this substantial charity would alone explain his institution of the exceptional obit observances. But what of the Queen-Empress Sancha and the *reges?* Are we to suppose their intercession was begun at the same time as Fernando's, perhaps by previous arrangement with abbot Hugh? or are we dealing in the Leonese passages with customs combining several stages of post-Fernandine liturgical evolution? The answer depends in large part on the date we assign the *Consuetudines cenobii Cluniacensis.*

2. *Bernard of Cluny and the Alfonsine Diploma of 1077*

While there has not been any agreement on the date of the Bernardine *Consuetudines,* other than that they belong in the second half of the eleventh century, the prevailing belief is that they were completed by the years 1067 or 1068 [25]. If true, this would compel us to place all the five Hispanic references within the period of not over three years following Fernando I's death on 27/29 December 1065. But this date for the custumal cannot be accepted. It rests upon two assumptions now several centuries old: Abbé Duchesne's view of 1614 that Bernard's work preceded the *Consuetudines* of Udalric or Ulric (ca. 1085), which is sound enough although still in need of careful demonstration [26]; and the assertion by the Maurist author of the two-page account published in 1746 in Tome VII (pp. 595-597) of the *Histoire litéraire de la France* that "Bernard l'avoit fait dès 1067, ou l'année suivante", a claim for which no proof is offered and which reflects superficial examination of the text. For the very fact that in the list of imperial anniversaries Cluny celebrated in his time Bernard includes that of the Empress Agnes, the widow of the Franconian emperor Henry III, who did not die until December 14, 1077, indicates

25. Graham, p. 29; Valous, *Monachisme Clunisien,* I, 20 suggests 1063-1087; but in *D.H.G.E.,* t. 13, col. 135, says ca. 1063.
26. M. Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis* (Paris, 1614), Notae, p. 23, as cited by Graham, p. 26, n. 3.

that the *Consuetudines* appeared at least a decade later than now commonly supposed [27]. And that the Agnes obit is no later interpolation finds confirmation in three, possibly four, of the Hispanic passages, which also point to 1077 as the *terminus post quem.*

The principal clue to dating Bernard's Leonese texts is their revelation of Cluniac intercessory customs affecting not only Fernando I but his wife and the *reges Hispaniarum.* Several possibilities suggest themselves. First, prayers and the daily *prebenda* might conceivably have been organized immediately after news of Fernando's death reached Cluny, presumably in 1066. Indubitably this is what happened as regards the anniversary commemoration which Abbot Hugh ordered; but it does not explain the *prebenda,* unless we imagine that this was originally for Fernando alone, and, even less, the intercession for Doña Sancha and the *reges.* It was on 7 November 1077 that the queen-empress died, two years after her husband [28]; again it is difficult to believe that at that time she was included in a hypothetically existent Fernandine *prebenda,* because Cluny did not automatically include their consorts, male or female, in the high liturgical honors rendered her imperial benefactors, as the German cases prove; and there are no grounds for assuming any special Cluniac gratitude to Sancha, a point confirmed by the lack of an obit observance comparable to her husband's. Furthermore, this leaves the *reges* still unaccounted for. There remains, then, the strong probability that the appearance of Doña Sancha and the *reges Hispaniarum* in Bernard's custumal reflects liturgical and eleemosynary practices established at Cluny after 1067, in the reign of Fernando I's son and successor on the imperial Leonese throne, the fervently Cluniaphile Alfonso VI.

In the entire history of Hispano-Cluniac relations Alfonso VI (1066-1109) stands as the peninsular sovereign with whom the great Burgundian abbey developed the closest bonds of friendship and *societas,* and from whom she received more splendid gifts than from any other medieval European monarch. Filial loyalty to Fernando's pro-Cluniac orientation only partially explains this Alfonsine policy. More important is the fact that at various points in the reign, e. g., the early struggle against Sancho II of Castile, the conflict with Gregory VII over abolition of the Hispanic Rite, the crises over the imperial sucession, Alfonso depended heavily upon Cluny's counsel and powerful support [29]. Particularly significant for the present inquiry is the abbey's intervention in the fratricidal wars among Fernando's three sons after the old emperor's partitioning of his realms and his death in 1065 [30]. For when, after the battle of

27. Bernard, *Consuet.,* I, 51 (246); F. L. Baumann, ed., *Necrologia Germaniae,* I (*M.G.H.* Berlin, 1888), t. I, pp. 128, 659.
28. Menéndez Pidal, *España del Cid,* I, p. 165.
29. David, *Études,* pp. 399-430; idem, *Le pacte successoral entre Raymond de Galice et Henri de Portugal* in *Bulletin hispanique,* t. 50, 1948, pp. 275-290.
30. Cf. Menéndez Pidal, *España del Cid,* I, pp. 165-192.

Golpejera in January 1072, Sancho II deposed Alfonso, assumed for himself — after annexing Leon — the imperial title, and imprisoned his defeated brother in the *castillo* of Burgos, it was Abbot Hugh and his monks who came to Alfonso's rescue with their prayers and influence. These prayers, as earlier with Kings Garcia and Ramiro, were purely occasional, being designed to save the life and liberty of the enchained ruler; but it is to be noted that they were offered in behalf of that son of Fernando who was the legitimate king-emperor of Leon, and that they were successful. The reluctant Sancho was coerced into allowing his brother to go into safe exile at Moorish Toledo; and a few months later, in October 1072, after Sancho's assassination before the walls of Zamora, Alfonso triumphantly returned from the banks of the Tagus to rule over all his father's old dominions [31].

In the years that followed the restoration of 1072 there are four major occasions on which the king-emperor publicly exhibited his profound thankfulness to his Burgundian liberators and his earnest desire for Cluniac intercessory remembrance. These are: (i) his transfer to Cluny between 1073 and 1081 of various Leonese and Castilian monasteries; (ii) the concession in 1077 of a census double that of his father's, the additional thousand dinars to be used for feeding the monks; (iii) the contribution, from ca. 1088 on, of vast sums for the construction of Abbot Hugh's new abbey church; and (iv) the re-grant in 1090 of the doubled census. Given the natural sequence of extraordinary gift and liturgical recognition, any one of these generosities might lie back of the post-Fernandine elements in Bernard of Cluny; but in fact the last two can safely be ruled out, as too late in time for the *Consuetudines* and also as linked with still other liturgical intercessions, to be discussed below.

Moreover, the first possibility mentioned, that Alfonso's monastic cessions motivated the intercessory practices for Doña Sancha and the *reges Hispaniarum,* can likewise be dismissed. Inspection of the *pro remedio* clauses of the donation charters, in which Alfonso designates the spiritual beneficiaries of his gifts, yields no counterpart to the liturgical trio of Fernando, Sancha and the *reges,* or to the last two alone. To cite the major cessions: that in 1073 of San Isidro de Dueñas, was made "pro remedio anime mee et pro anima patris mei et matris mee et omnium parentum meorum" [32]; that of San Juan de Hérmedes de Cerrato (May 22, 1077), "pro remedium anime mee" [33]; that of Santa María de

31. Ibid.; but n. 4, p. 175 wrongly rejects the account of Cluniac aid as anachronistic. L. G. de VALDEAVELLANO, *Historia de España,* t. 1, pt. 2 (2nd ed., Madrid, 1955), pp. 317-320, curiously ignores Cluny's important role in the crisis of 1072. On Cluny's prayers for the fettered emperor, see *P. L.* 159, 866B, 912C; *Bibl. Clun.,* 443, 452: A. L'HUILLIER, *Vie de Saint Hugues* (Paris, 1880), p. 584; G. CIROT, *Une Chronique Léonaise inédite* in *Bulletin hispanique,* t. 11, 1909, p. 273.

32. *Chartes de Cluny,* t. 4, no. 3452.

33. Ibid., no. 3508.

Nájera (1079), "propter remedium anime mee uel parentum meorum" [34]; that of Santa Coloma de Burgos (1081), "pro remedium anime mee uel parentum meorum" [35]. In each case where these *pergaminos* mention *parentes,* the context — for example, *omnium* in the Dueñas text — shows that the *parentes* in question are not merely Fernando and Sancha, but Alfonso's *parientes,* i. e., in the Romance sense of the word still current in Spanish, all his kinsmen or relatives; and in no case can these be taken as the counterpart of Bernard's *reges Hispaniarum* who are, as we have said, the Leonese king-emperors.

If, on the other hand, we turn to a more munificent benefaction than any or all of the monastic cessions, to Alfonso's doubling of the Fernandine census to Cluny, we discover at once an exact parallel with the three subjects of intercession recorded in Bernard's *Consuetudines.* Two imperial documents, sent to Cluny at the time the doubled subsidy was given, and long preserved there, are extant. Alfonso's personal letter announcing the gift to Abbot Hugh displays no manifestly liturgical symptoms [36]. But the actual donation charter of July 10, 1077 is more illuminating, for it carefully lists the spiritual beneficiaries of the imperial generosity: "pro remedio anime mee et pro anima patris mei regis Fridenandi et pro anima matris mee Sanctie regine et pro animabus parentum meorum qui post me uenturi sunt ut habeant uitam et requiem sine fine" [37]. This list is remarkably interesting in several respects. It commences with Fernando I, thus ignoring that initial royal Iberian benefactor of Cluny in the Navarro-Basque dynasty, Sancho el Mayor. It disregards no less the old line of Leonese emperors ending at the battle of Tamarón (1037), when Fernando I overthrew his brother-in-law, Vermudo III. It includes Doña Sancha, Alfonso's mother, but omits (perhaps somewhat ungraciously) his then still living first wife, Agnes of Aquitaine [38]. Not unexpectedly, spiritual benefits are sought for the king-emperor himself. But the most striking thing of all is the concern here manifested for the repose of Alfonso VI's own future successors as king-emperors, for there can be little question that the phrase *parentes post me uenturi,* which occurs in none of the monastic charters alluding to his *parentes* in general, means not all descendants, but precisely those who are to come after him on the imperial throne. The same language recurs a little later in the diploma of 1077, where Alfonso binds his successors to faithful discharge of the doubled census: "Et si quis ex meo genere qui post me uenturus sit... hunc uotum mei testamenti infringere uoluerit et qualiscumque fuerit qui hoc regimen post me gubernauerit

34. Ibid., no. 3540.
35. Ibid., no. 3582.
36. Ibid., no. 3441 (wrongly dated); *P. L.*, t. 159, cols. 938-939.
37. Ibid., no. 3509, esp. pp. 627-628.
38. DAVID, *Études*, p. 387, following Sandoval, places her death on June 6, 1078.

et si hunc censum ita duplicatum persoluere non quesierit, etc.". Here then is the hope of intercession for Fernando, Sancha and the *reges*.

If this reasoning is sound, as we believe it to be, then it seems possible to reconstruct the chronology of liturgical and eleemosynary innovation that underlies the five Leonese texts in Bernard of Cluny. In 1066, as we have said, the anniversary commemoration of Fernando I must have been begun by abbatial order. Perhaps in 1068, after Doña Sancha's death, observation of her anniversary commenced but without the exceptional solemnity of her imperial husband's. Then in 1077, perhaps in the late summer or early autumn, the diploma of July 10, 1077 reached Cluny; and in its light Abbot Hugh instituted probably three new intercessory measures. At this time, doubtless, the third daily *prebenda* was established, supplementing the older ones for Abbot Odilo and Emperor Henry II; as a commemoration of the dead, this gave immediate intercession to Fernando and Sancha; after their deaths, it would include Alfonso VI and his successors, the *reges Hispaniarum*. Secondly, the fifth collect in all ferial Masses between the octave of Easter and Michaelmas was now prescribed to be said *pro regibus Hispaniarum;* since this was a prayer for the living, it would be said for Alfonso VI and, in the future, for each of his reigning successors in his lifetime. Thirdly, the collect *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius humana conditio,* which was being used for benefactors in general in all Masses and Offices of the Dead when not among the regularly assigned collects, and which had previously been recited in all Morrow Masses for the special benefit of the anonymous Cluniac monk and Dalmace de Semur, was to be offered in such Masses for the *reges Hispaniarum,* i. e., Fernando I immediately, Alfonso VI and his successors after death.

The extraordinary nature of these intercessory customs of 1077 should be marked. The new Leonese *prebenda* placed Fernando, Sancha and the *reges Hispaniarum* alongside Cluny's most revered abbot of the past and her hitherto greatest imperial benefactor. Specific commemoration of the *reges* in Morrow Masses of the Dead represented an intercessory frequency never accorded the German emperors and empresses. The introduction of regular prayers for the reigning Leonese king-emperor in ferial Masses of the long summer season gave Alfonso VI a privilege that Cluny had never yet bestowed on any ruler. And the implicit promise of continuing prayer for the Leonese king-emperors yet to come, which corresponds exactly to the hereditary character of the doubled census, means that in Burgundy as in Spain the bonds of *societas* and intercession were envisaged as henceforth perpetual.

The bearing of all this also upon the dating of the *Consuetudines cenobii Cluniacensis* should now be patent. Its mention of the anniversary of the Empress Agnes has already been cited as pointing to post-1077. Now it can be seen that this was no interpolation. The Hispanic materials show that Bernard is describing intercessory customs that were not in

existence prior to Alfonso VI's promulgation of the diploma of July 10, 1077 which led the abbot of Cluny to create the new liturgical and prebendary elements which the *Consuetudines* combine with those going back to 1066. Bernard's work cannot have been completed before 1078; if we are to allow for its use, possibly as early as 1083, by Udalric, we may tentatively place it between 1078 and 1082 or, in short, ca. 1080.

3. *The* Dies Liberationis *of Alfonso VI*

In still another quarter we encounter further neglected evidence of intercessory observance for Alfonso VI. Among the extant medieval biographies of Abbot Hugh I four make mention of an anniversary feast at Cluny celebrating Alfonso's release from imprisonment in 1072 through the intervention of Cluny and her patron St. Peter [39]. The *Vita s. Hugonis* of Gilo, written — according to Schieffer — in 1120 and at most points the best informed of the abbot's Lives, describes Alfonso VI as rewarding the abbey by doubling the Fernandine census and leaving to Cluny the observance of the day of his liberation: "diemque liberationis celebrem nostris relinqueret" [40]. This same passage re-appears in the later *Epitome* based on Gilo's work, the so-called Anonymous I [41]. Another early and well-informed *Vita*, that of Hildebert of Lavardin, which probably appeared very shortly after Gilo's in 1121 or so, declares that in gratitude for Cluny's aid in securing his release Alfonso doubled his father's census while also "diem utriusque exitus et de carcere scilicet et de corpore celebrem habere desiderans" [42]. So too the so-called *Alia miraculorum quorundam s. Hugonis abbatis relatio* (Anonymous II) preserves the tradition that following his escape the king thanked his intercessors by doubling the annual tribute and "diem suae ereptionis festiuum apud nos reddidit" [43].

From these texts it is clear that (a) Cluny observed the anniversary of Alfonso's liberation from prison which she associated with her intervention in his behalf and the subsequent concession of the doubled census; (b) observance of the day was instituted, and coupled with the future com-

39. On the chronology of the *Vitae* of Abbot Hugh, I have followed T. Schieffer, *Notice sur les vies de Saint Hugues, abbé de Cluny* in *Le Moyen Age*, t. 46, 1936, pp. 81-103, but my collation of the Alfonsine passages has both strengthened doubts of his prematurely precise datings and suggested the desirability of meticulous analysis of the component materials and complex interrelationships of the Hugonic biographies.
40. Text in A. L'Huillier, *Vie de Saint Hugues*, pp. 574-618; the words quoted are on p. 584.
41. *P. L.* 159, 912C.
42. *P. L.* 159, 867A.
43. *Bibl. Clun.*, cols. 452-453.

memoration of the royal obit, at the king's own request. These points can be clarified somewhat further. First, it must have been with the doubling of 1077, not its later renewal in 1090, that the *dies liberationis* was inaugurated. Hildebert, to be sure, links his account with Abbot Abbot Hugh's visit to Spain, which took place probably in early 1090, and after which — as we shall see — Alfonso issued a *real privilegio* dated Easted 1090, again pledging himself and his successors to payment of the doubled subsidy. But the other *Vitae* avoid this obvious confusion of original grant and re-grant, and rightly connect the *dies* with the concession of 1077, which was made when the event was still fresh in men's minds and the imperial sense of gratitude strong. There is, however, no reason to doubt another piece of information Hildebert alone reports, that the king-emperor asked for observance of both his *dies exitus de carcere* and *dies exitus de corpore*. The obit request is at least implicit in the charter of 1077; but the *dies liberationis* must have been requested either in a lost letter to Abbot Hugh or orally through a Cluniac intermediary, very probably the notorious Robert, Alfonso's chief counsellor on ecclesiastical affairs at this time. The creation of such an anniversary, a curious kind of anticipation of the *magnus anniuersarium* awaiting the obit of this greatest of the abbey's donors, seems to have no parallel in Cluniac history. It is all the more regrettable, therefore, that the liturgical details of its celebration remain completely unknown. At least we know it was *festiuum*.

When was this day of liberation? The custumals and later *statuta* do not mention it at all. Since the doubling charter of 1077 was issued on July 10th, it is possible that this was the anniversary of the king's escape. Certainly this fits in with the events of 1072 when they are reconstructed as follows: the king-emperor's capture in January; some months of imprisonment while the Infanta Urraca, the Leonese nobles, and the abbot of Cluny labored to effect his release, which may well have occurred in early July; and then the sojourn at Toledo, until Sancho's death in October [44]. It appears furthermore from the Cluniac biographers quoted above that the observance of Alfonso's liberation continued even after his death. Hildebert's language seems to imply that both it and the obit were commemorated on one and the same day. In this case it might be conjectured that since Alfonso actually died on June 30th or July lst 1109, and may have been liberated from prison on July 10th, as suggested above, the proximity of these two dates may have led to an amalgamation of obit and *dies liberationis* in the Cluniac calendar. But this is admittedly sheer surmise.

44. In my opinion, MENÉNDEZ PIDAL, *España del Cid*, I, pp. 175-176 and VALDEAVELLANO, I, pt. 2, pp. 317-318, fail to allow sufficient time for the length of Alfonso's stay in prison and to the period during which his supporters in Spain and Cluny labored for his release; I hope to discuss this at an early date.

4. *The Hispanic References in Udalric's* Consuetudines

A very few years after the completion, ca. 1080, of Bernard's *Consuetudines,* Udalric compiled the second of the great Cluniac or Cluniac-inspired custumals of the last quarter of the eleventh century [45]. This work, which like Bernard's still awaits careful study of its composition, is generally thought to have appeared by 1085, and perhaps as early as 1083, although Hauviller places Book III as late as 1087 [46]. It draws freely upon Bernard, with many changes in order and content, and with new material reflecting either the passage of the years or different sources of information. Between Bernard's and Udalric's notices of the Leonese intercessions there are certain differences. Udalric, writing for the German priories, is less detailed on customs peculiar to the mother abbey, omitting entirely Bernard's sections on anniversary commemorations. He is also less informative on matters Hispanic: he has only three such passages as against Bernard's five; he leaves out all mention of Fernando I's obit; and as for major anniversaries, he adduces only the example of Emperor Henry II, without any reference to the display of *ornamenta* [47]. He cites however in somewhat the same words as his predecessor the daily *prebenda* commemorating Fernando, Sancha and the *reges* [48].

As we have seen, Bernard limits the Hispanic collect in ferial High Masses to the period between the Easter octave and Michaelmas, and has it offered *pro regibus Hispaniarum aliisque principibus.* But Udalric describes it as said throughout the year *pro regibus Hispaniarum per uices* [49]. For Bernard this is the fifth collect, for Udalric the seventh. While Bernard loosely includes among the collects of Morrow Masses of the Dead the *Omnipotens sempiterne Deus* and has it said *pro cuidam fratri et regibus Hispaniarum et patri domni abbatis,* Udalric provides a carefully drawn up *ordo collectarum* for these Masses, in which he assigns sixth place to the *Omnipotens sempiterne Deus* as recited solely *pro regibus Hispaniarum;* and seventh place to an unidentified collect

45. Text in *P. L.* 149, 635-778; cf. GRAHAM, pp. 25-28, and on the MSS, WILMART, *D.A.C.L.*, 3, pt. 2, col. 2089.

46. GRAHAM, loc. cit.

47. The three passages are: 1, 6 (*P. L.* 149, 651D); 1, 7 (652B); 3, 24 (767A). For Henry II, 3, 12 (756D).

48. 3, 24 (767A): "praeterea trium fratrum praebendae dantur ad eleemosynam, scilicet pro beatissimo patre dom. Odilone, pro Henrico primo imperatore, pro Fredelando et eius uxore et regibus Hispaniarum".

49. 1, 6 (651D): "Quarta [collecta] est pro regibus aliisque principibus; quinta pro episcopis et abbatibus nostris; sexta pro familiaribus nostris; septima pro regibus Hispaniarum per uices, et aliae collectae."

recited *pro regina Hispaniarum et pro sororibus et aliis feminis familiaribus* [50].

Now certain of these variations between the two custumals can doubtless be accounted for satisfactorily as due either to Udalric's incompleteness — which led his original patron, Abbot William of Hirsau, to produce his own *Consuetudines Hirsaugienses* [51] — or his deliberate neglect of topics irrelevant to the needs of the monasteries his work addresses. This may explain the mention of Henry II's anniversary, which would interest German readers, as Fernando's would not; doubtless it also lies back of the entire silence regarding the Fernandine obit, which Bernard had emphasized and which was surely still being observed at Cluny, and the dropping of the *quidam frater* and Dalmace de Semur from the Morrow Masses *pro defunctis*. On the other hand, Udalric throws light on how the prayers for the *reges Hispaniarum* in the ferial Masses were expected to continue: *per uices*, i. e., for each succeeding monarch in his turn [52]. But his divergences from Bernard in extending the Hispanic collect in ferial High Masses to the whole year; his different order of the Hispanic collects in these and in the Morrow Masses of the Dead; and the insertion among the collects for the dead of one *pro regina Hispaniarum et pro sororibus et aliis feminis familiaribus;* must be attributed to a post-Bernardine revision of the Leonese provisions. When and why were these changes made?

If, as concluded above, the *Consuetudines cenobii Cluniacensis* date after 1077 and Udalric's *Consuetudines* appeared ca. 1083-85, we have a period of only a decade in which to place the new arrangements. One possible clue presents itself in the collect *pro regina Hispaniarum*, etc. Udalric's language here abridges several sentences in the parallel chapter of Bernard which assert "*Quas dicet* [deputata est] sororibus nostris et aliis feminis familiaribus nostris... similiter quoque officium facimus pro regina uel pro alia femina familiari nostra. Quod si anniuersarius sit pro regina uel comitissa, praemissa *Quaesumus, Domine* sequitur *Praesta, Domine*" [53]. Bernard's alternative here of *regina uel... alia*

50. I, 7 (652B): "...quarta [collecta] pro familiaribus nostris; quinta pro fratribus; sexta pro regibus Hispaniarum, *Omnipotens sempiterne Deus in cuius humana conditio;* septima pro regina Hispaniarum et pro sororibus et aliis feminis familiaribus..."

51. *P. L.* 150, 929C-D.

52. On the meaning of *per uices*, cf. also Madrid, Archivo Histórico Nacional, MS 258: Archivo de Sta. Maria de Naxera. Privilegios y cartas reales, t. I, fols. 166r-166v; this *real privilegio* of Alfonso VII of January 30, 1149 (era 1180 is incorrect) records the gift of a tenth of the *portazgo* of Logroño "...deo et ecclesie sancti Petri de Cluniaco et domno Petro ejusdem ecclesie abbati ecclesie quoque sancte marie de Naiara qui deo ibi seruiunt et in perpetuum seruient. singulis annis uestiendis. ut in suis orationibus cotidie mei et parentum meorum *singulariter* faciant mentionem..."

53. Bernard, *Consuet.*, I, 42 (233).

femina, regina uel comitissa effectively destroy any assumption that he or his copyists might have inadvertently suppressed *Hispaniarum* after *regina*. Thus the Udalric text represents a genuine change in the meaning of *regina* from a general to a specific application; and it is noteworthy that the use of the singular connotes a single individual, not as with the *reges Hispaniarum*, a succession.

Who was this deceased queen-empress of the Spains now newly assigned commemoration in Cluny's Masses of the Dead? Certainly not Constance of Burgundy, Alfonso VI's consort in these years, for she did not die until 1093 and was then granted much more solemn commemoration along with her husband, as the *Statuta Hugonis* attest [54]. She could be Alfonso's first wife, Agnes of Aquitaine, whose death on June 6, 1078 might have come too late for mention by Bernard [55]. Yet the king-emperor's failure in the diploma of 1077 to mention Agnes among the persons for whose repose he gave the doubled census, and his early re-marriage within less than a year, this time to Constance, make it unlikely that he would have pressed Cluny for so exceptional a memorial to his first consort, and under the title now borne by her successor. Nor did Cluny have reason herself to initiate extraordinary commemoration of a queen of no known special devotion to the abbey who was followed on the throne by Abbot Hugh's own niece. This leaves us with Alfonso VI's mother, the empress of Fernando I, Doña Sancha of Leon; and in my opinion there can be little doubt that she is the *regina Hispaniarum* of the Udalrician collect.

The precise point, however, between 1077 and ca. 1085 at which this commemoration commenced, it seems impossible to determine. If it resulted from Sancha's inclusion in the diploma of 1077, we should expect it to have been reported by Bernard. No undue interest in his mother can be found in Alfonso's donation charters of Santa María de Nájera (1079) or Santa Coloma de Burgos (1081), where, as we have seen, the *parentes* cited are in fact the *parientes* [56]. It might be contended that Bernard was mistaken and should have included the Sanchan collect; but against this is the fact of Udalric's two other significant innovations in the Hispanic intercessory customs, and one of these — the extension to the entire year of the Hispanic collect in ferial Masses — constitutes also, like the addition of the *regina*, an enlargement of the liturgical honors paid the Leonese imperial house. Nor can we dispose of any or all of his variations from Bernard in terms of Udalric's alleged carelessness; indeed, his *ordines collectarum* for ferial High Masses and Masses of the Dead are more carefully organized than Bernard's. Thus the only conclusion justifiable at the moment is tentative: presumably,

54. See *infra*, sect. 6.
55. DAVID, *Études*, p. 387.
56. See nn. 34-35, *supra*.

within a few years of his original intercessory measures of 1077, and in continuing appreciation of the *multa dona* from across the Pyrenees, the abbot of Cluny supplemented in several respects the liturgical honors already paid Alfonso VI and his mother. Whether this coincided in time with the foundation of the *dies liberationis* observance, we have, however, no means of determining.

5. *The Imperial Diploma of Easter 1090*

The next stage in the history of the Leonese intercessions is contemporary with two further instances of Alfonso VI's devotion to the Burgundian abbey in or about the years 1088-1090: his huge contributions to the construction of Cluny's new church, and his re-grant of the doubled census. The circumstances surrounding both these actions are by no means wholly understood, but are certainly connected with the Almoravid invasion of Spain in 1087 and the Leonese king-emperor's bloody defeat at Sagrajas (Zallaka). The rise of the powerful expansionist empire of the North African sultan Yusuf ibn Tashfin brought with it the abrupt collapse of the system of tributary *parias* under which enormous quantities of dinars had poured into the imperial Leonese fisc. That this immediately affected the Cluniac census is shown by the fact that Abbot Hugh, probably ca. 1088, sent to Spain his abbatial chamberlain Seguin to reproach the Leonese monarch for his non-payment of the annual subsidy upon which the abbey's economic welfare now so largely depended [57]. What may have saved the situation both for Alfonso and Cluny was the unexpected windfall of 30,000 dinars which the Zirite ruler Abdallah of Granada paid the king-emperor in the vain hope of preserving his kingdom from Almoravid annexation and himself from deposition [58]. At any rate, Seguin returned to Cluny with 10,000 *talenta*, i. e., dinars, for the new abbey church, and with a letter in which Alfonso passionately avowed his boundless affection for Cluny, implored Hugh and his monks to offer prayers for him, and urged the abbot to come to Spain so that he might profit by his counsels [59]. The result of this moving epistle was Hugh's one journey to Spain, the first but not the last time an abbot of Cluny pased the Pyrenees [60]. The two men met at Burgos, presumably in early

57. See Alfonso's letter to Hugh in *Chartes de Cluny*, 4, no. 3562, with wrong date.

58. Menéndez Pidal, *España del Cid*, 1, pp. 392-396; the date 1090 here assigned seems to me somewhat dubious.

59. See n. 57.

60. See my articles *The Spanish Journey of Abbot Ponce of Cluny* in *Studi in onore di Giorgio La Piana, Ricerche di storia religiosa*, t. 1, Rome, 1957, pp. 311-319; and *Peter the Venerable's Journey to Spain* in *Petrus Venerabilis*, pp. 163-175.

1090; and from Alfonso's *real privilegio,* which was issued at Easter in the Castilian capital, after Hugh had left for Burgundy laden with still more Muslim gold for the building of Cluny III, it is evident that the future of the census had been the principal subject of discussion in their conference [61]. In this diploma Alfonso binds himself to faithful discharge of the census, once more pledging himself and his successors to its perpetual payment, but this time securing formal ratification of his promise by an assembly of Leonese-Castilian notables, including Queen Constance, Archbishop Bernard of Toledo, and the bishops and magnates of his realm. In return, as the same *pergaminò* informs us, Abbot Hugh promised the king-emperor to impose by decree *(preceptum)* upon all his successors at Cluny the perpetual *commemoratio uel obsequium* of certain members of the dynasty: Alfonso's parents (Fernando and Sancha); his brothers (Sancho II of Castile, García of Galicia); himself and his queen (Constance); and his children.

The roll of spiritual beneficiaries in this imperial proclamation offers thought-provoking comparison with that of the first census donation charter of 1077. Here we have in the persons for whom Alfonso aimed tò secure Cluny's lasting commemoration a new tendency to include members of the Navarro-Basque line outside Doña Sancha and the *reges* of the strict imperial succession. Alfonso and his parents are common to both lists; but in 1090, aside from the fact that the heir presumptive, the Infanta Doña Urraca, would be included among the *liberi,* there is no reference to the successors *post me uenturi.* Patently they were thought of as provided for in the collects of 1077. On the other hand, Queen Constance appears as the second Leonese queen-empress for whom after death Cluny was to pray. She, we know, as Abbot Hugh's niece, was the zealous champion of Cluny's interests in Spain and a close collaborator with the monk Robert in the liturgical crisis of 1080; and her alleged responsibility for the cession of Santa María de Nájera in 1079 later gave rise to a controversy which Rome itself had to decide [62]. As for the royal children, in 1090 these would include at least three living daughters, the future queen-empress Urraca, and her illegitimate sisters, Elvira and Teresa [63]. Finally, there are the two brothers, and here we witness a touching final act in the civil wars of twenty years before. By this act Alfonso laid to rest the bitter memories of his defeat and imprisonment at Sancho II's hands, the suspicions of his complicity in his brother's assassination at Zamora, and the famous oath at Santa Gadea in the presence

61. *Chartes de Cluny,* 4, no. 3638; P. L. 159, 973-974.

62. DAVID, *Études,* pp. 388-423; P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien.* II. *Navarra und Aragon,* 2. *Urkunden und Regesten,* pp. 51-52, in*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* philolog.-hist. Kl., N. F., t. 22, 1 (Berlin, 1928).

63. L. VÁZQUEZ de PARGA, *Alfonso VI* in *Diccionario de Historia de España* (Madrid, 1952), 1, p. 110, col. 1 lists the more important of the children.

of the Cid. Cluny on her part was engaging to pray for her old enemy, whom the abbey's tradition — as the Gilo *Vita Hugonis* demonstrates — continued to depict a *tyrannus* [64]. García, the youngest of the brothers, and so very briefly the king of Galicia, had lived out his sorry life in chains as Alfonso's prisoner for over a score of years until his death on March 22, 1090 [65], exactly a month before the promulgation of the Easter *privilegio* and very probably while Abbot Hugh was still in Burgos. Alfonso had directed earlier grants to Cluny to the repose of his *parientes* in general, but this appears the unique instance, on the morrow of Garcias's death, of his specific concern for Cluny's intercession in behalf of his two ill-fated brothers.

6. *The* Statuta s. Hugonis abbatis

It must have been not long after his return from the Burgos meeting of 1090 that the abbot of Cluny promulgated the short liturgical ordinance which has been published under the title of *Statuta sancti Hugonis abbatis Cluniacensis pro Alphonso rege Hispaniarum tanquam insigni benefactore* [66]. This text cannot be regarded as the fulfillment of the intercessory promises Hugh is said to have made Alfonso VI in their discussions on Castilian soil. The *Statuta* address themselves to all the monks of Cluny, present and future, and impose upon them faithful execution of their prescriptions; they salute Alfonso *Hispaniarum rex* as a *fidelis amicus* who has given, and continues to give, to the abbey and to her priories, *tanta et talia bona* as no other king or prince of former or present times has done; and they describe him as one who both in life and death merits special participation in the abbey's spiritual benefits.

Therefore, in his behalf, during his lifetime, the *Statuta* order that (i) the psalm *Exaudiat te Dominus* is to be sung without intermission at Terce; (ii) the collect *Quaesumus, omnipotens Deus* is similarly to be said at each daily High Mass; (iii) a maundy of thirty poor is to be provided on Maundy Thursday; (iv) on Easter the chamberlain is to feed at least 100 poor; (v) every day at the high table a *prebenda* of food such as the king himself would eat if dining with the monks is to be served one of the poor, and this is to continue after Alfonso's death; and (vi) in the new abbey church built through the king-emperor's gifts one of the principal altars is to be reserved, Masses said at which are to be for his salvation. After death, it is prescribed that in addition to the daily *prebenda*, and the Offices, Masses and alms for him, he is to be commemorated by

64. L'Huillier, *Vie de Saint Hugues*, p. 584; also, *Epitome*, *P. L.* 159, 912C.
65. Menéndez Pidal, *España del Cid*, 1, 203-204.
66. *P. L.* 159, 945-946; incorrectly listed ca. 1070 by *Chartes de Cluny*, 4, no. 3442.

(i) the daily singing of Mass especially for his soul during an entire year at the aforesaid altar; and (ii) by the celebration of his *anniuersarium* as for the Emperor Henry II — namely, all bells to be pealed at the Vespers, Office and Mass; the Tract to be sung in copes; the Mass to be celebrated at his own altar; twelve poor to be fed; a portion of food and drink *(justitia)* to be served the poor for seven days in addition to the daily *prebenda* at the high table; and the monks to be served a full refection by the sacristan.

The *Statuta* conclude by declaring that Alfonso's *regina* and *coniunx deuotissima* is to share in all these provisions, and is further granted her own maundy of twelve poor on Maundy Thursday and the observance of her anniversary in the same manner as for the Empress Agnes [67].

The principal questions this document raises are those of its date, relationship to the Burgos conference, and place in the history of Cluniac intercession for the imperial Leonese dynasty. Since it distinguishes Constance's association in her husband's vitalicial intercessions, and her own maundy, from the commemoration of her obit, it follows that the queen-empress was alive at the time. This fixes the *terminus ante quem* at 1093, the year in which — according to David, between 3 April and 25 October — Constance died [68]; and removes any temptation to infer from the use of the perfect infinitive in the passage on Alfonso's altar ("in ecclesia beatorum apostolorum Petri et Pauli noua quam ipse de propriis facultatibus construxisse uidetur") that this points to an advanced stage of construction, e. g., that signalized by Pope Urban II's dedication of the chevet in 1095 [69]. As for the *post quem*, this is obviously later than 1088, when Alfonso was contributing to the building, and almost certainly after the 1090 meeting. Thus the date of composition would seem to fall in the period 1090-1093.

For several convincing reasons the *Statuta* cannot be identified as the *preceptum* embodying Abbot Hugh's liturgical regulations of which Al-

67. *P. L.* loc. cit., 946C.

68. David, *Études*, p. 389.

69. Kenneth J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200* (Harmondsworth, Middlesex , 1959; The Pelican History of Art, vol. 13), p. 116. In the abbatial *preceptum* of 1155-56 (*Chartes de Cluny*, 5, no. 4183) establishing certain liturgical intercessions for Henry II of England after his death, Peter the Venerable speaks of the king's grandfather, Henry I, as "Donis autem multiplicibus et magnis omnes jam dictos (latinos reges) exsuperans, etiam majorem ecclesiam a rege Hispanorum Aldefonso inchoatam miro et singulari opere inter universas pene tocius orbis ecclesias consummavit". But this is not to be taken seriously: Henry I's census of 1130 or 1131 (*Chartes de Cluny*, nos. 4015-4016), giving the abbey an annual census of 100 marks of silver, cannot compare with the 2000 gold dinars of Alfonso VI; and, as for the building of the church, Henry I's doubtless substantial contributions are placed in more accurate proportion by the unknown Cluniac who wrote on the back of this charter (4183) the words: "De rege Henrico primo Anglie, basilice nove nostre precipuo constructore post regem Hispanie."

fonso VI speaks in his Easter diploma, for the contrast in content and purpose of the two documents bars this conclusion. The 1090 *real privilegio* is wholly dedicated to the subject of the census and twice mentions the persons to whose spiritual repose the subsidy is directed: in addition to the king and queen, the former's parents and brothers, and the royal children. The *Statuta,* however, envisage only Alfonso and Constance; although surely subsuming the doubled census among the *tanta et talia bona,* they do not allude to it, but to the construction of the abbey church. Abbot Hugh's instructions, therefore, for the dynastic conmmemorations, if ever actually written down, have perished.

The true purpose of the *Statuta* is plain: they are the supreme expression of the gratitude of the abbot and monks of Cluny to their imperial Leonese *socius* whose lavish benefactions have no counterpart in Cluniac annals. It may be only chance that we possess no similar written ordinance for the commemorations of the German emperors and empresses, but the fact is Hugh's *Statuta* have only one known precedent, the *Statutum* by which Abbot Odilo commanded the *commemoratio omnium fidelium defunctorum*[70]. It is to be noted further that the *Statuta* establish for Alfonso intercessory action over and above that already in existence since 1077; and while Hugh assigns him an anniversary similar to that of Henry II, it should be remembered that his daily commemoration in the Masses of the Dead and in the intention of Masses sung at his altar in the abbey church, assured him of more frequent intercessory prayer than ever offered for this greatest of the German benefactors. And finally, we may conclude that the primary inspiration of the *Statuta* was gratitude for the subsidizing of the new church within the walls of which Cluny was to offer the most elaborate and solemn of her intercessions for any medieval ruler.

7. *The Post-Alfonsine Evidence*

With the death of Alfonso VI, on June 30 or July 1, 1109, we can assume that liturgical intercession for the monarch took the form prescribed in the *Statuta Hugonis,* with the year of Masses and Offices of the Dead and thenceforth solemn commemoration of the imperial anniversary. If we are right in thinking that, according to Hildebert of Lavardin, the latter was combined with the previous observance of the *dies liberationis,* this must have been ordered not by Abbot Hugh, who died two months before the monarch, but by the next abbot, Ponce de Melgueil. Peter the Venerable, writing soon after 1142 his *Liber de miraculis,* attests the lively gratitude Cluny still felt towards her greatest benefactor with evidence brought home from Spain of the efficacy of Cluny's prayers for

70. *P. L.* 142, 1037-1038.

singulariter faciant mentionem" [74]. Nevertheless, as this very donation him. This is a story circulating in the Rioja of which Peter knew before crossing the Pyrenees, but now heard in person near Estella from the lips of Pedro Engelbertiz himself. This old soldier of Alfonso's, now a monk of Nájera, had had a vision a few years previously in which he was visited by several spirits of the dead; and one of these informed him that King Alfonso after his death had been suffering torments among the other sinners until he was rescued (once again!) by the intercessions of the monks of Cluny: "aliquandiu tormentis acribus inter reos excruciatus, postmodum a Cluniacensibus monachis inde sublatus est" [71].

No doubt the monks of Burgundy long continued their daily prayers for the souls of Alfonso VI and the *reges Hispaniarum* in the great choir of SS Peter and Paul; but well before the mid-twelfth century the age of Cluniac-Leonese friendship can be looked upon as drawing to its close. The dearth of new custumals or other pertinent evidence may exaggerate this impression, and it is possible that thorough search of the surviving Cluniac liturgical manuscripts of the mother house and her dependencies, especially the Iberian ones, might be rewarding. But the collapse of the imperial tradition in later twelfth-century Spain, the virtual termination of the annual census, and the diversion of royal Leonese and Castilian interest from a declining Cluny to Cîteaux and other new monastic movements, usher in a different age. Alfonso VI's daughter Urraca (1109-1126) possessed her father's faith in the Burgundian abbey but her troubled reign, with its internal disorders, long wars against her husband, King Alfonso *el Batallador* of Aragon, and acute financial distress, drastically reduced the generosities to Cluny, even though Urraca did cede certain monasteries, churches and lands for the *remedium anime* of herself, her parents and her first husband, Count Raymond of Burgundy [72]. Doña Urraca's son, Alfonso VII (1126-1157), displayed no special affection at all for Cluny and in 1142 negotiated with Abbot Peter the Venerable the reduction of his grandfather's doubled census to a mere 200 maravedis a year [73]. Yet in 1149, when giving the priory of Santa María de Nájera a tenth of the portazgo of the town of Logroño, Alfonso VII showed himself not entirely unmindful of the ancient family bond with Cluny. For he dedicated this gift to the clothing of the Riojan monks in the expectation that they in turn "in suis orationibus cotidie mei et parentum meorum illustrates, royal gifts now tended to be relatively minor and offered to

71. *Bibl. Clun.*, 1293-1296; *P. L.* 189, 903-908.

72. Anselm G. Biggs, *Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela*, pp. 65-139 in *The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History*, New Series, vol. 12 (Washington, 1949). For Urraca's Cluniac charters, see, e. g., A. de Yepes, *Corónica general de la Orden de San Benito* (Irache, 1609-1621), t. 6, Apénd., pp. 462r-v, escr. xviii; F. Fita, *Primer siglo de Santa María de Nájera* in *Boletín de la R. Academia de la Historia*, t. 26, 1895, pp. 264-266.

73. Bishko, *Peter the Venerable's Journey to Spain*, pp. 169-170.

74. Cf. n. 52.

Cluny's peninsular dependencies rather than to the mother house. Alfonso VII's successors to his divided kingdom, Fernando II of Leon (1157-1188) and Alfonso VIII of Castile (1158-1214), and for the rest of the Middle Ages the kings of the reunited Leon-Castile, continued to make petty grants of land or privileges to Nájera, San Zoil de Carrión and other Cluniac houses in their domains; but all these ranked far below the munificent benefactions that evoked the great intercessory concessions of the epoch of Abbot Hugh I. Perhaps it was with some sense of this fading of the old dynastic tie between Cluny and the King-Emperors of Leon that Alfonso VIII, granting in 1165 the *heredad* of Villagiga to the Cluniac priory of San Isidro de Dueñas, looked back across the years to a policy neither he nor his successors would emulate: "hoc facio pro remedio animarum omnium parentum meorum qui especiali deuotione Cluniacensem ecclesiam dilexerunt" [75].

The full meaning of Cluniac intercessory ties with the Leonese king-emperors of the eleventh and twelfth centuries must of course be determined within the larger framework of medieval Hispano-Cluniac relations as a whole. We may, however, conclude with the hope that as pursued in these pages the subject has revealed its utility for at least four lines of historical investigation:

(i) the plotting of the actual course of the close personal, confraternal, liturgical and financial steps by which Cluny came to ally herself below the Pyrenees principally with imperial Leon, and above all with Alfonso VI, in the era of her most significant penetration into the Peninsula;

(ii) clarification of the predominantly intercessory rather then reformist character if this relationship, despite the cessions of Leonese-Castilian houses and the continuing leaven, since Sancho el Mayor's time, of the customs and ideals of Cluniac Benedictinism;

(iii) demonstration of the prominence of the imperial Leonese dynasty in Cluny's daily liturgical life and the swiftness with which the great donations found intercessory response, itself an index of the high degree of liturgical and customary fluidity existing under Abbot Hugh [76];

(iv) the provision of useful clues to the chronology and purpose of the pertinent passages in the custumals and other Cluniac and Hispanic texts.

University of Virginia August, 1960

75. Antonio SUÁREZ de ALARCÓN, *Relaciones genealógicas de la casa de los marqueses de Trocifal* (Madrid, 1656), Apénd., p. 10, escr. xvii.

76. For other instances of Hugh I's liturgical or customary innovations, see Bernard, *Consuet.*, 1, 23 (188-189); 1, 24 (195, 198); 2, 9 (297); 2, 24 (332); 2, 25 (334); 2, 30 (347); 2, 31 (351).

C. H. TALBOT

THE COMMENTARY ON THE RULE FROM PONTIGNY

THE following series of extracts from the Cistercian Commentary on the Rule are a continuation of those which were printed recently in *Analecta Monastica*[1]. The enormous length of the original text makes it impossible, and the discursive method of treatment makes it undesirable, to publish the complete set of homilies as they stand. On the other hand, to leave readers without any idea of the attitude of mind which the early Cistercians brought to the understanding of the Rule seems indefensible. The best method, therefore, of presenting the text seems to be the one adopted here, namely, that of giving certain passages or chapters from which the general tenor of the whole may be inferred.

In the introduction to the earlier extracts I promised to give an outline of the author's doctrine; and considering the vast amount of material in the Commentary this would appear to be an easy matter. But, in fact, the writer roams so inconsequently over the whole sphere of the spiritual life, touching each point with so light and transient a hand, that it becomes difficult, if not impossible, to pin-point any particular idea. I can give, therefore, only the vaguest sketch of the topics which the homilies contain. One or two subjects recur again and again, but none of these, unfortunately, is treated at sufficient length to constitute what one might call a corpus of doctrine.

As has already been mentioned in the previous article, the author of the Commentary rarely comes down to earth to discuss literal or material details. Whether it be the tools used in manual labour, the objects a monk may possess, the measure of food or drink, the *minutiae* of liturgical observance, all are lifted up to a higher plane, so that the outward form

1. *Studia Anselmiana,* 43, Rome 1959, pp. 102-159.

of monastic life has no rigid framework, but floats like some tenuous airy substance in a region devoid of reality. The writer seems incapable of viewing, even for a single moment, things as they are: he lives in a sphere which is completely immaterial. One might, perhaps, call it a mystical outlook, except for the fact that what we usually understand as mysticism is entirely absent. His references to topical things and events are so rare, and, even when mentioned, are so shrouded in ambiguous phrases, that to try and identify them is like attempting to capture a puff of smoke in one's bare hands. What are we to conclude, for instance, from his reference to the kissing of hands?: "*Hoc nequissimum et iniquitas magna, puta suam propriam et non dantis aut permittentis dari osculari manum. Ha quot et quam deprehendi possunt huic nequissimo vicio delectari.*" Or to what is he alluding when he speaks of the biassed elections of abbots and their consequent deposition? Are these contemporary events, connected in some way with current happenings within the Order, or just a ritual complaint applicable to any time and place? "*Hec idcirco dicta sunt, ut iam pateat instare illa tempora novissima, in quibus erunt homines se ipsos amantes, iam infringentes privilegium sancte electionis privati odii vel dilectionis causa. Unde enim prelatorum hodie tam crebra uidetur deiectio, sed certe adeo abiectio, nisi quia non recte processit electio, corrupta ut dictum est amore vel odio, interdum et turpi quocumque commercio.*" This remark could equally well apply to the times of Saint Bernard [2] or Isaac of Stella [3], both of whom wrote passages of a like tenor. Or what are we to understand by the *textores* and *textrices,* who are mentioned also, but more circumstantially, by Ailred [4] and Saint Bernard [5]? This vagueness, this inability to specify the things he talks about is irritating, and unfortunately it pervades the whole Commentary. He addresses his monks almost as if they were living in a vacuum, untroubled by economic or political changes, untouched by philosophical or theological controversies; one would almost get the impression from his remarks that the books they read had no titles or authors, for they are just "books", or "commentators" or "Fathers" [6]. He was evidently no scholar, though it may be deduced from his use of scholastic terminology and his acquaintance with law that he had attended the schools at some stage in his career: he employs tags like "*juxta aliquid*", "*ratiocinatio*", mentions "objections", and various other paraphernalia of the

2. E. g. *Epist.* 222, *P.L.* 182, 389.
3. *De officio Missae, P.L.* 194, 1891.
4. *De anima,* ed. C. H. Talbot, London 1952, pp. 55-6, 91.
5. *In Cant. sermo* LXV, *P.L.* 183, 1092.
6. But a comparison of the texts shows that he is referring at various junctures to Rupert of Deutz, *P.L.* 167, 611-18; Bede, *P.L.* 91, 305; Ambrose, *P.L.* 15, 1806; Bernard, *P.L.* 183, 189, 596, and others.

schools [7]. But little of this amounts to much, and his power of reasoning, his ability to analyse, his interest in speculation is practically non-existent. On the other hand, he had probably read a great deal, so much indeed that, when he regurgitates it for the benefit of his hearers, it is by no means easy to distinguish the sources from which a particular point of doctrine has been derived.

This is especially true of his teaching about the angels. The main idea which dominates the whole of the Commentary is that the ideal monastic observance is to be found in heaven: God is the abbot, the angels are monks. When he deals at length with the activities and the obligations of the various choirs of angels, it is quite obvious that he had gathered his ideas from the thirty-fourth homily of Saint Gregory the Great [8], for the discussion follows the same line of thought and the verbal similarities are striking. Likewise when he discusses the nature of angels and enquires whether or not they have bodies, he takes his material, sometimes *verbatim,* from the sermons of Saint Bernard on the *Canticle* [9]. Passages of this type are easy to relate to their sources. But there are innumerable other places throughout the Commentary which find no echo in the two writers just mentioned, but can be paralleled in the works of other Fathers. Who these Fathers are can be seen from a quick perusal of a book recently published by Dom García M. Colombás [10]: St. Gregory of Nyssa, St. John Chrysostom, Ambrose, Jerome, Augustine. From these he has built up all the elements of his teaching, equating on almost every level the evenness and continuity of angelic activity with the serenity and perseverance of monastic life.

This parallelism of angels and monks is approached from a negative rather than from a positive angle, for on examination it becomes clear that the writer is concerned more with the destructive character of Lucifer than with edifying service of the other nine choirs of angels. Lucifer is the "*primus contumax, primus inobediens, primus superbus, primus murmurans, primus... sancte... regule contrarius*". He is the *gyrovagus* whose lack of stability makes him wander from heaven to earth, the wicked *prepositus,* whose pride makes him revolt against his superior, the *artifex,* who becomes inflated with his own knowledge and skill. The lesson is that instability, curiosity and pride are the great vices that undermine

7. There are several reminiscences of HORACE, one of the *Sententiae* of PUBLILIUS SYRUS, one of MAPES, *Golias de coniuge non ducenda,* a number of proverbs and several opinions of unidentifiable masters of the schools. He may, of course, have picked these up from a *florilegium.*

8. *Hom.* xxxiv, *P.L.* 76, 1250-9; *Moralia in Job,* caps. iii-vi, *P.L.* 75, 556-62: the gist of these passages is found in ISIDORE, *Etymologiae,* VII, v, *P.L.* 82, 272-4.

9. *In Cant. sermo* v, sq. *P. L.* 183, 798-808.

10. *Paraíso y Vida angélica,* Montserrat 1958, *passim:* see also J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le desir du Dieu,* Paris 1957, pp. 59 sq. and notes.

monastic virtue. From these three vices stem all the vices that beset the monk, just as it is from these that arise the punishments man now endures, excommunication from the society of angels, expulsion from paradise, wandering in *regione longinqua,* prolonged waiting in the *atrium,* as distinct from the *oratorium.* To these vices also are attributed all the other inconveniences that disturb the peace and serenity of monastic life, ambition, murmuring, accidia and so on. Consequently, the fundamental virtue to be practised and pursued is humility, a virtue possessed by God and the three Persons of the Trinity, cultivated by the angels and enjoined by Saint Benedict.

It is not necessary to follow the author through all the twists and turns which he gives to his equation between angelic and monastic life: it is sufficient to say that the cloister, its inmates and all that concerns the life they lead there is mirrored in the silence, the contemplation and the divine praise of the celestial spirits.

One interesting point, however, develops when he imagines the angels being called into consultation by God, the abbot, on the advisability of the Incarnation. At the end of a long passage discussing the pros and cons of this question, he puts forward a reason why men and not angels should be restored: if angels were restored, they would be able to praise God only with their mind, but if man is reformed, he will serve God in both body and soul [11]. He has a number of other passages dealing with the dogmatic side of the Incarnation, and in one of them we may perhaps scent the earlier controversy between Saint Bernard and Gilbert de la Porrée, but, as always, the author passes over the subject so quickly that it is not possible to be certain on this point. The passage runs as follows: "Dixissent voce fidei quod Dei Filius est in forma Dei, licet omnium ipse et formator esset et forma. Dedissent ei simplicem quidem substantiam, dedissent pariter et formam, sed non aliam quam que ipsa est substantia, non aliam quam que ipse est, *non qua esset alicuius alterius qualitatis.*" In speaking of Christ he also refers to the monastic custom of meditation on the various stages of his passion, relating them to the different hours of the liturgical office: this was a practice which was already known in the Benedictine cloisters and one which was to receive attention and further development at the hands of the Cistercians [12]. But the writer does not delve deeply into the matter and leaves us to surmise that his audience was fully acquainted with it.

11. His reference to reformed man constituting the tenth choir of angels is found as a gloss to Gratian's *Decretum,* Causa xxxiii, q. iii, dist. 1. What the original source is I cannot say.

12. J. Leclercq, *Les meditations d'un moine,* in *Revue Mabillon.* Cfr. also E. Mikkers, *Speculum novitii,* in *C.O.C.R.* VIII, 1946, pp. 51 sq.; and my forthcoming article in *Cîteaux, The so-called Meditations of Thomas of Woburn.*

On the dogma of the Trinity it is difficult to say whether or not he had had any experience of the controversies which raged about it during the middle of the twelfth century. Many times during the Commentary he alludes to heretics, to those who raise contentious questions and to the various errors that have arisen on this point. But, as always, he is too impatient to move logically from premiss to premiss and to provide a continuous and serried argument, and we are left in doubt whether he is referring to past historical events or to contemporary discussions and disagreements. Though there are numerous mentions of the Trinity, he seems unable to break free from a few stereotyped statements of accepted teaching, and never offers any explanation of his own or attempts to liven the discussion with speculation. The following passages are typical of many: "Nil in eis preponendum aut postponendum, nisi ordo trium nominum, idque propter dicendi congruentiam quam substantie distantiam magis. Pater, Filius et Spiritus Sanctus dicuntur disposite quam interposite." The three Persons have "propria, propria nomina proprietatesque nominum, reliqua omnia communia sine differentia discretionis". "Qui sunt hi panes, ex libris divine auctoritatis nostis satis, sancte cognitio videlicet Trinitatis: sed propendamus eos iuste, siquidem a nonnullis pessimis sunt propensi certe in numero, certe in pondere, certe in mensura... proinde magna eorum abhominatio apud Deum, qui Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tres dixerunt Deos. Si libram panis huius appenderunt recte? Nonne in numero peccaverunt, qui unum minorem alio? Nonne in pondere qui alterum Creatorem, alterum creaturam? Nonne in mensura, nonne in substantia, quia unam tantummodo personam?

There is, however, one striking passage which seems to relate to events which were happening in his own time, though who were the culprits or where the polemic had arisen is cloaked in silence. "Trinitas sancta", he says, "sicut indivisibilis natura, ita imperturbabilis ira. Ibi summa equitas, proinde et caritas tanta... Omnia consodalia, indivisibilia, proinde nec scisma fieri aut scissura. Ceterum quoque earum propria sic distincta, sic certis limitibus sunt discreta, ut quasi chaos magnum inter ea sit, nec habeant valeantve, sed nec velint alternari...*Attentatum tamen est,* non semel aut secundo aut tertio, sed *usque hodie,* certe usque in finem seculi, ut tam firma nostre huius fidei interrumpetur possessio ab his quidem qui ex nobis exierunt".

This continual harking back to those whom he describes as "qui ex nobis exierunt", seems on the whole to apply to the Albigenses whose doctrinal aberrations centred on other doctrines, such as marriage, and the sacraments, but it is quite possible that he was alluding to polemics in the schools: the pity is that he did not give us more information by taking his audience into his confidence and thrashing out the merits of the various discordant views.

Before I leave this topic, I must note one interesting paragraph where he speaks of God as being the centre of a circle. This idea, which probably

goes back to Clement of Alexandria [13], also occurs in the writings of Saint Ailred [14], but it was not current in the ordinary Cistercian tradition [15]. It may suggest that the author had contact with the writings of the Chartres School [16] or with the works of Alan of Lille [17]. If so, it goes to confirm the suspicion that he was the product of one of the theological schools.

For a Cistercian he has remarkably little to say about Our Lady. Even when he quotes the Canticle of Canticles, which is not infrequently, he rarely brings her into the picture. But what little he has to say is of great importance for, alone of all the writers of the Cistercian school, (with the exception of Oger of Locedio), he appears to proclaim the doctrine of the Immaculate Conception. At least, this is what I understand the following words to mean: "In radice sua amputavit vicium ex parte multa, *sed potius penitus quam radicitus* in virga illa de radice Jesse, videlicet Virgine Maria." This seems to show that the times of the great controversies on this subject had already passed away and that a more progressive attitude was being taken towards this problem. Otherwise it would be incredible that a man in the midst of such fierce polemics as raged in the middle of the century, and even later, should not have tried to justify such an assertion, or that he could have introduced into his sermon, as a kind of *obiter dictum,* a doctrine against which the greatest luminary of the Order had inveighed with such vehemence. But this skimming over the surface of things is characteristic of the writer: no matter what he deals with, he passes over it lightly witrout any attempt to justify his position or without weighing the rights and wrongs of the argument.

One cannot be sure whether this trait is a sign of superficial knowledge or an exercise of prudence. Perhaps he did not consider it opportune to broach profound problems of theology in his sermons to the community, for it is quite obvious from other remarks he makes that his audience was a mixed one. Many times he leaves a subject by saying that his hearers are well versed in scripture and know the commentaries of the Fathers on the matter he is discussing, whilst at other times, he takes great pains to explain the most elementary truths for the benefit of those who have either just entered on monastic life or are not educated enough to discover things for themselves. At all events, he does not give the

13. *Stromata,* lib. IV, c. xxv, *P.G.* 8, 1371.
14. *Ailredi Rievallensis sermones inediti,* ed. C. H. Talbot, Rome 1952, p. 140.
15. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* Halle 1937, pp. 144-214.
16. Boethius, *De consolatione philosophiae,* lib. iii, met. ix, *P.L.* 63, 758; John of Salisbury, *Policraticus, P.L.* 199, 450. But the idea may just as easily have been taken from Scotus Eriugena, *De divisione naturae,* II, 36, P.L. 122, 618, or *De divinis nominibus,* v, *P.L.* 122,1149. If so, it would be very interesting indeed.
17. *Regulae theologicae,* i, *P.L.* 210, 623.

impression of being a profound thinker, of being interested in speculative matters or of being involved in the doctrinal squabbles of the schools. He is at his best when he is imparting elementary ideas, clothing them in a spiritual, but not highly mystical, garb. His themes are few and well worn and he takes endless enjoyment in returning to them at every juncture. That his hearers found them to their liking seems probable from the fact that at intervals he finds himself compelled to answer their objections: at least there are not, as in the sermons of Saint Bernard, any references to monks sleeping and snoring. But why this should be so, I cannot say.

Some of the objections which crop up from time to time appear to be prompted by a zeal for orthodoxy. He has to exculpate himself for some remarks he made about the seven gifts of the Holy Ghost. He takes trouble to explain that he had no intention of implying that the Holy Ghost was lesser than the other Persons of the Blessed Trinity: "Est ergo in Deo ipse quedam natura, dulcis et benigna et ipse Deus, Patris et Filii amor, naturalis connexio utriusque, communis, tanquam qui duo sive magis omnia in Deo in omni pace contineat ...Iam vero ipse Dei pignus, ipse Dei munus, ipse in munere datur." He then continues to give a wonderful passage about the Holy Ghost as the *scriba*. This description must be a commentary on the hymn which dates from the second half of the ninth century [18], for he seems quite unaware of the sequence which is attributed to Stephen Langton. He seems also quite untouched by the systematized doctrine of the early thirteenth century masters on the seven gifts [19]: so perhaps this comparatively sketchy treatment of the matter indicates that the author was writing at a period when these ideas had not yet become current.

Two features are missing from the corpus of the Commentary which are characteristic of most writings in the twelfth century- the consideration of number symbolism and the allegorization of bestiary figures. True, he has one or two references to the number seven, as for instance when he equates the four elements of the body and the three constitutive parts of the soul to the seven gifts of the Holy Ghost or the seven hours of the liturgical day: but there is very little of this elaborate allegorizing in the body of the work [20]. On the other hand, the symbols taken from the nature of animals is practically non-existent. Compared with other

18. A. Wilmart, *L'Hymne et la séquence du Saint-Esprit,* in *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin,* Paris 1932, p. 38.

19. A. Wilmart, *Les méditations sur le Saint-Esprit attribuées á S. Augustin, loc cit.* pp. 414-56; *Une prière au Saint-Esprit suivant les sept dons, loc.* cit. pp. 457-73.

20. Cf. V. F. Hopper, *Medieval number symbolism,* New York 1938, pp. 89-135.

Cistercian writers he is extremely sober in this respect [21]. This would suggest that the homilies belong to the later part of the twelfth century, if not to the beginning of the thirteenth, for by then the fashion had already died out.

On the whole, though one cannot dismiss the author's doctrine by saying that it is "disappointing" (for this depends on what one is looking for), it must be admitted that his teaching is rather thin and nebulous, pedestrian rather than exciting, lacking in vigour and synthesis. One might expect, for instance, that when he comes to the subject of prayer, he might at least allude to its higher and purer forms, that he would hint at mystical union and the transformation of the soul in contemplation of the Creator: but there is nothing of this. In the same way, it is almost impossible to find in his teaching any sense of progression from the practice of the humblest virtues to the loftiest contemplation. He is caught suspended between earth and heaven: he is not practical enough to descend to the concrete observances of the monastic day, and yet his wings are not strong enough to waft him upwards to the sphere of spirits. It is an unsatisfactory position to be in. Yet we must not altogether blame the writer. He is dependent on his audience: he must give them what they need and only in the doses they can swallow. And if we are to judge by the writings of an earlier abbot of Pontigny, Hugh [22], they could swallow very little.

London 17 june, 1959
The Wellcome Foundation

21. Guibert de Nogent, *Liber quo ordine sermo fieri debeat, P.L.* 156, 29; cf. *Ailredi sermones inediti*, pp. 14-15 and J. Morson, *The Cistercians and the Bestiary*, in *Bulletin of the John Ryland's Library*, Manchester, 39, 1957, pp. 146-70.

22. *The sermons of Hugh of Pontigny*, in *Citeaux in de Nederlanden*, VII, 1956, pp. 1-33.

CAPUT XVIII. — Quo ordine psalmi dicendi sunt

Multa, fratres, legitis de ordinis et ordinationis rerum bono, in tantum ut bonum sit nichil nisi quod ordinatum sit, et bonum statim esse desinit, quod ordinem deserit. Patet id primum quidem ex ipsis operibus divinis. Quid enim est, igitur, perfecti sunt celi et terra et omnis ornatus eorum [1], nisi quia inde ordinati sunt, quod in ordinem sunt redacti? Sane nullus sine ordinatione ornatus est, sed magis non minimus horror. Sepe cernitis quia in caritate pendet omnis ordo preceptorum Dei [2], que etiam diffusa, et per se consistentia omnia bona sunt. Ipsa quoque caritas in qua pendent ordine eget, ne amoris indiscreti raptata precipicio quod plus debet diligere diligat minus, quod posterius hoc prius, denique erret in aliquo invio tali. Legitis quam non pro minimo ducat, quantum in se gestiat, amans illa amantissima in cantico canticorum, pro eo quod in ea rex ille quem diligit ordinaverit caritatem [3].

Sed quorsum hoc? inquis. Prope est quo tendant, et ad quid intendant ipsa. Ecce Benedictus noster de divinis agens horis, taxavit quanti psalmi per easdem dicendi sunt, sed qui psalmi, et quo ordine non dixerit ita. Ecce ordinatione sua perseverabit dies tam in horis quam in psalmis, et in quibus psalmis. Presens et ultimum hoc divinorum officiorum capitulum, tocius diei pulcherrimum ordinarium quoddam. Quo ordine, inquit, psalmi dicendi sunt. In primis semper divinis horis "Deus in adiutorium". Pulcherrime id, quippe cum sine ipso factum est (nichil) sicut est [4], ita sine ipso usque in eternum facere possumus nichil [5]. Vides, igitur, hominem nobilem creaturam in quantum sit penitus redactus ad nichilum, ut in omnibus que agere debeat in primis semper necesse habeat alterius invocare adiutorium. Sed quid de homine ad nichilum iam redacto [6], quando quidem idem dici et sentire debeat de primo illo et recens ad imaginem Dei facto? Audeo adhuc, et multa confidentia adicio, quia et illi ipsi signaculo similitudinis Dei [7]. Ipse initium operum Dei, ipse divinarum horarum prima, proinde mane oriens ut lucifer [8]. Prima ipsa prime diei hora. Quid enim fratres, primo dierum omnium condite duodecim legiones angelorum [9] nisi diei quidem pulcherrimus duodenarius horarum? Dixi primi illius diei quo condite sunt; immo vero et diei, eius quo creavit illas. Iam enim illis conditis poterat dicere qui creavit: *Nonne duodecim sunt*

1. *Gen.* II, 1.
2. *I Ioann.* IV, 16.
3. *Cant.* II, 4.
4. *Ioann.* I, 3.
5. *Ps.* LXXII, 22.
6. *Ioann.* XV, 5.
7. *Ezech.* XXVIII, 12.
8. *Iob* XI, 17.
9. *Matt.* XXVI, 53.

hore diei[10]? Felix, igitur, ille si sue lucis iam orto mane sidere[11] dixisset in primis, *Deus in audiutorium meum intende,* quatinus in diurnis actibus atque cogitatibus eum a nocentibus servasset ipse[12]. Felix si *Dominus ad adiuvandum me festina,* denique multa que de illius hore secuntur hymno. Hoc autem primo, videlicet, ut linguam refrenens temperasset Deus. An non illius lingue, sed cordis quam carnis magis: *Ascendam in celum, sedebo in monte testamenti*[13] alique huiusmodi, que usque hodie ipsum audimus dixisse in corde suo. Audivit Deus et non dissimulavit, non distulit, sed magis statim dispulit illum, et si qui forte cum ipso dixerunt *Linguam nostram magnificabimus*[14], aut quippiam tale. Sane labia hec sua erant et ab ipsis erant, unde prime inter Deum et ipsos litis tantus insonuit horror, ut nulla iam in eternum valeat sedari prece, nulla tranquillari pace. Non solum vero inter Dominum et ipsos, quinimmo inter Deum et omnes qui ex parte[15] et Patre Deo sunt homines angelosque.

O quam bene illi nobisque pariter, si linguam illius temporans Deus impropere refrenasset, si in chamo et freno constrinxisset maxillas eius[16]. Dico autem eo quo se infrenaturum cuiusdam alterius promisit os, videlicet laudem suam et humilitatis chamo. Plane approximasset ad te, Domine Deus, et non ad parentes nostros primos, nec per linguam eius tante itidem litis inter nos et te quoque insonuisset horror, ut in loco huius horroris et vaste solitudinis[17] detrusisses nos. Sed ecce dum ego et hec prosequor eumque loquendo persequor, linguam nescius longius quam debui effrenavi, ut hymnum hore huius prius inciperem, quam versum illum qui in primis dicendus est. Itaque refreno eam et ad versum revertor: *Deus in adiutorium meum intende,* super cuius nimis crassa oblivione argui debet ille.

Sed quid mirum? Alio tendebat, aliud intendebat, puta super altitudinem nubium, in ascensum celi, in sessionem montis et laterum aquilonis, ad Altissimi similitudinem[18]. Sed si hic dixisset, *Deus in adiutorium meum intende,* numquid eum in hoc adiuvisset et Deus? Ad id plane tendebat miser, sed Deus intentione hac cognita ostendit protinus et quid ipse super hac et omni tali cogitatione intenderet et intendat usque adhuc. Dico vobis fratres, quia non remissus sed eque intensus usque hodie est super huiusmodi cogitationibus et conatibus Deus, eque discretor cogitationum et intentionum huiusmodi cordium.

Sed quid sequeretur ille *Domine, ad adiuvandum me festina?* Ut quid in idipsum adiuvaret Deus? festinavit nimis Dei adiutorium non invocans, non expetens, non expectans. Denique cur id diceret, qui de virtute sua presumeret illud posse? Itaque et non invocato Dei adiutorio Dominus festinavit ad ipsum, sed deiciendum, sed conterendum in eternum, sub pedibus suis. Festinavit

10. *Ioann* XI, 9.
11. *Hymn. ad Primam.*
12. *Ibid.*
13. *Isai.* XIV, 12.
14. *Ps.* XI, 5.
15. *Ioann.* XV, 16.
16. *Ps.* XXXI, 9.
17. *Deut.* XXXII, 10.
18. *Isai.* XIV, 14.

ille, neque enim in veritate stetit; festinavit Deus eum expellere ante illius diei qua conditus fuerit finem. At si predicta omnia serio dixisset, in adiutorio Altissimi perpetuo habitasset, commorans in protectione Dei celi [19]. Sane preparata iam erant foramina eius; intendebat et festinabat Dominus gratiam conferre et gloriam, si susinuisset consilium eius. Dicendus itaque erat ei in primis sue creationis versus: *Deus in adiutorium meum intende,* et *Gloria.*

Dilexerunt vero ille cum suis gloriam suam magis quam Dei, cum predicta dixerunt in corde suo. Sane solius Dei est gloria. Quomodo vero vos miseri putabatis aut poteratis sare aut proficere, qui gloriam ab invicem querebatis et non gloriam que a solo Deo et solius Dei est? [20] Ubi est, igitur, nunc gloriatio vestra illa: *Ascendam in celum* [21], et que sequuntur ibi? Exclusa est, evacuata est gloria vultus vestri, magis autem testimonii conscientia vestra [22]. Nam ignominiam vultus vestri transfiguratis interdum in gloriam angelorum lucis.

De reliquo polluta sunt omnia vestra et mens et conscientia. Sicut obstupuerunt super te aliquando plurimi, puta quando mane tu lucifer oriebaris [23], ita inglorius nunc est vultus tuus; itaque si dixisses et dedisses in primis gloriam Deo, dedisset et tibi in eternum gloriam ipse. Iam amplius non est inventus ex omnibus vobis qui rediret et daret gloriam Deo [24]: inde alieni, si celigeni vos. Dixerunt vero utrumque alii angeli, in primis illis divinis horis, deinde et illius hore hymnum quam ab eorum ore nunc excipere libet. *Deus,* inquit, *in adjutorium nostrum intende* [25].

Dico vobis, fratres, et idipsum opus habebant dicere sancti qui nunc sunt angeli, si non voce sed in corde suo, sicut ille alius in corde suo dixit illa alia que audistis. Neque enim ad hanc, quam sortiti sunt gloriam, potuissent nisi sensissent ita, nisi perinde et ipsis Dominus intendisset. Quanto minus tu homo, pulvis et cinis [26]. Patet quantum intendit in adiutorium eorum, quantum festinavit adiuvare eos, dum aliis corruentibus ipse tenuit et sibi retinuit eos. Inde ex tunc in eternum dicunt gloriam ei. Inde *Iam lucis,* inquiunt, *orto sidere;* siquidem prima illius et diei et hore hymnus iste, Domini prece, superi alii vero non ita. Quid enim precarentur suppliciter, qui de simplicitate cordis habebant nichil? At ipsa humilitas, idcirco de simplicitate dixerim cordis. Nam ea que nature spiritualis est simplicitas multa est eis usque adhuc. Neque enim tanta illis quanta simplicissime illi que condidit illos. Iam vero hec ipsis dicentibus ait Dominus: *Antequam me invocatis, adsum* [27]. Servabo eos ab omni malo. Non in huius primi diei diurnis actibus tantum, magis in eternum et ultra.

Itaque frenavit et temperavit linguas eorum et huiusmodi que audistis ab aliis et supra. Inde linguis loquuntur angelorum, gratiarum actiones et voces laudis. Nullus inter eos insonet litis horror sed laus, sed honor, adeo ut hono-

19. *Ps.* XC, 1.
20. *Rom.* III, 27.
21. *Isai.* XIV, 12.
22. *II Cor.* I, 12.
23. *Isai.* XIV, 12.
24. *Luc.* XVII, 18.
25. *Ps.* LXIX, 2.
26. *Gen.* XV, 27.
27. *Isai.* LII, 6.

rem invicem preveniant [28], non solum Deum, sed et se ipsos. Iam vero si visum eorum fovendo contexit Dominus ne hauriat vanitates? Fovit plane, dum favit eis, ne in illas aspiceret et intenderent vanitates, quas spectavit atque affectavit is, qui se in celum dixerat ascensurum, sessurum ibi, hec et illa acturum, denique similitudinem quam audistis. Vanitas vanitatum omnia que vidit [29], affectavit et dixit talia, siquidem omnia falsa. Nulla vero vanitas quam falsitas maior, siquidem vana ad tempus sunt, in tempore subsistunt, cum tempore transeunt. Falsa horum omnium habent nichil, cum nec esse quidem. Nichil horum omnium assecutus est. Inde est quod vanitati subiecta est creatura illa, non volens quidem, quoniam nolens propter eum qui subiecit sed in spe nulla. Itaque sanctorum angelorum contexit visum dum custodiunt ab huiusmodi curiositate, nec hanc viderent vanitatem moxque in omnem suam eos induxit veritatem [31].

Presente igitur solida veritate, iam de cetero vanitates hauriant nullas; si quas vident, sed sub sole: visum ab eis contegunt et in solius Dei reflectunt ac refovent veritatem. Iam vero quam pura sint cordis eorum intima, que intime itidem inherent divine puritati, quis cogitare queat? Necessarium plane erat, et nunc est hodie, contegi atque confoveri oculum, qui hec duo querit contemplari ad liquidum, veritatem videlicet et puritatem, et si que sunt huiusmodi, idque in Deo. Itaque sicut et tunc angelicus, ita et nunc humanus mundandus est uterque intimus oculus et affectus, denique purganda omnia intima cordis.

O quam longe ab eis absistit et vecordia. Ambiguum, fratres, simplicioribus est vocabulum hoc, qui quidem minus habent exercitatos in scripturis sensus [32]. Pono, igitur, eis non vobis in lucem illud: vos portate in patientia. Sapientibus enim et insipientibus debitor sum [33] eis vero amplius, siquidem non multi sapientes inter vos, non multi nobiles in hac parte quam non cognoverunt vanitatem. Preterea si qua hic obscura sunt omnia in lucem clarescere debent, maxime ubi agimus de orto iam lucis sidere, de puritate intimorum cordis. *Abisstat,* inquit, *vecordia.* Ergone interpretatur pravum sive parvum: unde primi litterarum secularium traditores, rerum curiosi tractatores, grana parva vel grandia quasi prava vel parum grandia et vescam pravam itidem sive parvam escam appellaverunt. Testimonium expressum posuissem, si esset de propheta aliquo eque ut de poeta. Vis igitur, ea si verbi est, cur non ego vecordiam parvitatem vel pravitatem dixerim cordis? Ergo a sanctis angelis absistat omnis pravitas cordis: at illa quam maxime, qua insipiens ille memoratus concepit et peperit [34] dixitque in corde suo quas audistis iniquitates. Astitit ei pravitas cordis talia acceptare. Ergo in eo vecordia, a pravitate non a parvitate cordis dicta. Beatis vero spiritibus absistit vecordia omnis. Sunt enim mundicordes nec minus magnicordes. Quanti etenim cordis est aspicere irreverberato vultu in illum abyssum luminis, in lucem inaccessibilem [35], denique

28. *Rom.* XII, 10.
29. *Eccles.* I, 2.
30. *Rom.* VIII, 20.
31. *Ps.* CXIII, 37.
32. *Cf. Heb.* V, 14.
33. *I Cor.* IV, 10.
34. *Ps.* XIII, 1.
35. *I Tim.* VI, 16.

quia plus dici non potest, in corde capere immensum, infinitum, incomprehensibile, illud. Et vos igitur precamini supplices, ut et a vobis absistat vecordia, non quidem cordis insania quod putant quidam minus intelligentes, sed aliquid quod ab huiusmodi turpi dicitur passione. Quis enim sani capitis sanctos Dei reputet insanos corde? Certe maior est corde nostro, certe et ipsorum corde. Audent tamen in illud quod diximus immensum maiestatis [36] et immense magnitudinis pondus.

Dico ergo, vobis fratres, pusillanimes confortamini et nolite timere [37], quod Deus maior est corde nostro. Absistat vecordia, quia mensura erit hominisque angeli in id ipsum. Dixi quia et a pravitate et parvitate dicitur vecordia, sed certe est vecordia dicta a parvitate quidem, proinde et consequenter a pravitate. Et insania ipsa quedam cordis et si remissiori dicitur nomine, ipsa est, ut ad intelligentiam loquor, que a nobis improbo et probroso satis, sed proprio tamen vulgari nomine laxitas appellatur, torpor, tepor, accidia negligentia, aliaque huiusmodi anime minus sana, nonne ipsa quedam sunt cordis insania? Tune sanum dixeris corde tepidum, proinde et stupidum non habentem cor, aut qua laboret egrittudine minime sentientem? Superbia vero, ira, inanis gloria atque huiusmodi magnam anime ingerunt vecordiam f. 51^{r}b adeo ut ipsum quemadmodum vinum et ebrietas auferant cor.

Ergo a sanctis angelis absistat vecordia omnis, quippe quibus inest caritas, alacritas et suorum strenuitas gerendorum. Nec laborant potus cibique parcitate conterere superbiam carnis quamvis sicut adipe et pinguedine utriusque [38] se facient, impleant, inebriant et semper incrapulent largitate, quem nos miseri usque in hanc horam esurimus et sitimus. Quis eorum cibus aut potus? Delicate delicie tocius presentis sibi apposite Deitatis. Ergo ipsi hymnizando concinunt *Dies abscessit, noctemque sors reduxit, mundi per illius absentiam atque abstinentiam Deo canamus gloriam.* Quis ille qui abscessit a nobis dies? Ille, inquiunt, qui versus est in tenebris, qui non computabitur in mensibus anni, non videlicet ortum surgentis aurore. Quid te protrahimus? Qui mane oriebatur lucifer ille. Ipse idem nox illa solitaria nec laude digna, quam tenebrosus possidet turbo. Siquidem reduxit eam a nobis sors diurna quod est dicere retroduxit. Et nos fratres, cum angelis inde canamus gloriam ipsi qui fecit hoc.

Ergo psalmus CXVIII subiungendus, ipse est *Beati immaculati,* psalmus iocundus decorusque, puta celestibus doctrinis exuberans, vernans floribus discipline. Inde dominice diei divine quatuor instaurantur et instituuntur hore, de cuius et plenitudine sequens quoque accipit dies per easdem horas. Ego vero super lectionis huius consuetudine morem exponentium patrum gerere volo et cum ipsis seriem ipsius pertranseo usque ibi: hoc precipue commonentes, non tamen tam pulcherrimum omnino psalmum. *Beati,* inquit, *iam immaculati in via.* Beati fratres revera, immaculati in via, sed beatiores qui sine macula iam sunt in patria, certe iam ante Dei et Agni thronum [39]. Ipsi sunt spiritus angelici et qui de nostre conditionis via iam in illam transierunt sortem. Porro beatissimus vir ille qui inventus est sine macula omni [40], at singularis et unus

36. Hymn. Ambros. *Te Deum.*
37. *Isai.* XXXV, 4.
38. *Ps.* XVI, 10.
39. *Apoc.* XIV, 5.
40. *Ecclus.* XXXI, 8.

ipse homo Christus Iesus, et ipse in nostra hac aliqua via, sed non stetit, non sedit in ea.

O via maculis plena, o via omnes commaculans viatores preter illum solum. Neque enim, si qui in ea sunt beati, idcirco inventi sunt immaculati, sicut beatus ille: quinimmo omnes peccaverunt et eguerunt gloria Dei. Quid? et si loti sunt quasi aquis nivium fulgeantque quasi mundissime manus eorum [41]. Numquid abhominatur eos, vestimenta sua et intingit sordibus Deus? [42] Denique quis sine macula hanc ingreditur viam? Nec unius quidem diei infans [43].

Eia, fratres, promisit vos apostolus exhibere immaculato illi singulari vestem non habentem maculam aut rugam, studere quasi maculis tollendis, ut suam de vobis implere valeat sponsionem. Via, ut dixi, maculis plena, sed audenter dico quia et immaculati eritis beati in via et in patria, si vestri non fuerint macule dominate, super omnia vero emundamini a delicto maximo [44]. Ego ipsum superbiam interpretor semper, quam se cavisse plurimum ex his que sequuntur sanctum conicio Benedictum. Hoc, inquit, PRECIPUE COMMONENTES UT SI CUI FORTE HEC DISTRIBUTIO PSALMORUM DISPLICERIT, ORDINET SI MELIUS ALITER IUDICAVERIT. Quid enim divinis dignius offitiis, quid sua hac psalmorum partitione ordinatius? Nichil superfluit, nichil deest, quasi in hoc ipsum divino quodam presagio editi fuerint psalmi. Diligenter intuere et amplius admirare sancti viri industria, sic digestum psalterium, ut ne una quidem diei seu noctis hora portione congrua se possit conqueri defraudatam. Quid tamen? Alterius supponit iudicio, alterius ordinationi, quasi irritum faciens officium Dei per hominum aliam traditionem. Ego si traditionem aliquam hominis certe et ab homine, certe et secundum hominem facio, duco sacrilegium, si quid demitur, si quid additur si quid emendatur, si aliter teneatur aut dicatur, denique si preter forman traditam circa eam agatur quid. Nam transgressionem punio quasi lese maiestatis reum. Ecce aliter longe per omnem modum beatus iste, puta opus tam sanctum, tam dignum benedictione, de divinis offitiis alii sua sponte offerens aliter ordinandum, non suam utique sed Dei gloriam querens. Teneamus tamen, fratres, hanc ipsius distributionem et per septimane circulum psallamus psalterium ei, inquam, cui honor et gloria per omnia secula seculorum.

CAPUT XIX. — De disciplina psallendi

UBIQUE CREDIMUS DIVINAM ESSE PRESENTIAM. Cavete vobis, fratres, a temporibus periculosis, a diebus et hominibus eque utrisque malis. Scitis quia dies mali sunt [1] idque a multis iam temporibus retro, nec homines suis diebus meliores. Instant tempora periculosa et iam extant multum adeoque ut fines

41. *Iob.* IX, 30.
42. *Deut.* VII, 26.
43. *II Cor.* VII, 11.
44. *Ps.* XVIII, 14.
1. *Ephes.* V, 16.

veniant seculorum, si nos sumus hi in quos fines seculorum devenerunt, carissimi, et iam novissima hora est. Iterum atque iterum rogo vos ut non moveamini a vestro sensu [2], sed pax Dei que exuperat omnem sensum custodiet corda vestra et intelligentias vestras in Christo Iesu [3] et non minus in Deo Patre, eius vivo et vero Deo. Nemo vos seducat inanibus verbis [4]. Ad quid ista dico? Sane quia multi dicent: Ecce illic Christus, ecce illic. Quod si Christus est Deus, profecto sicut apud huiusmodi divisus est Christus [5] et divisus Deus, proinde idem est dicere: *Ecce hic Christus et ecce illic* [6], quemadmodum: *Ecce hic Deus et ecce illic.* Propterea, nolite credere, nolite ire, sed respondete eis iuxta stultitiam suam sane in hunc modum: "Si Deum recte credimus et invenire querimus, quid viam desideramus regiam? ut quid ad dexteram declinemus sive ad sinistram? Magis eum querimus ubi inveniri potest, invocabimus ubi prope est. Prope quidem est in ore vestro dum dicitis: *Ecce hic Christus,* sed longe a corde itidem vestro dum dicitis *Ecce illic.* Hoc plane est Christum deducere, vosque pariter si fieri potest seducere et mittere in errorem. Ut quid igitur, in vestram cedamus sententiam? Ubique credimus divinam esse presentiam. Non sic didicimus Christum, sed magis ipsum esse Deum. Deus vero quomodo est in omnibus omnia, si non ubique est ipsius presentia? An non Christus est Deus? Itaque *ecce hic est Christus et ecce illic* dicere primum quidem est vos ipsos desipere, dividere vosmetipsos. Satius plane est dicere in corde: *Quis ascendet in celum sive quis descendet in infernum?* [7] utrumque sentire de Deo pariter et de Christo quam dividere sic. Iam vero Deum Christumve sic ducere, ecce hic et ecce illic, nonne ipsum est ad locum deducere, sicque per loca dividere? Nonne ipsum est et solvere? Porro si omnis spiritus qui solvit Iesum ex Deo non est, quanto magis qui solvit Deum? [8] Et hic est antichristus, et ecce illic; sane id verius quia ecce antichristi multi sunt, quorum unus hic et unus illic, et nullius horum presentia est ubique, magis vero si hic est, iam omnino illic non est. Nobis vero unus Deus, qui sicut nunc et semper, ita et ubique.

Itaque Deum Christumve sic dividere et solvere est ipsum occidere, ne rursus crucifigere [9], aut habere ostentui dicam. Quod enim vivit Christo, vivit Deo, quod est dicere: Deo est vita Christi, proinde ad similitudinem Dei viventis, videlicet in eternum. Iam vero ut tam durum Christi omittam parricidium, maius quoque quidem qui huiusmodi dicunt committunt sacrilegium, plane et ipsum occidunt incunctanter Dominum Deum. An non Deo est adimere vitam, perinde essentiam divinam ipsius ubique esse negare presentiam? dicereque: *ecce hic Deus et ecce illic.* Nec recte afferunt, nec recte proferunt, nec recte dividunt hunc vel illum dicentes: Ecce hic et ecce illic. Proinde vos ipsi iudicate quam graviter peccant. Super qua nimirum tam impia divisione non improbe, non importune, se ingerit duarum illa coram Salomone contentio meretricum, super filio suo agentium eo quem legitis modo. Pulcrum

2. *II Thess.* II, 2.
3. *Phil.* IV, 7.
4. *Ephes.* V, 6.
5. *I Cor.* I, 13.
6. *Luc.* XVII, 23.
7. *Ps.* CXXXVIII, 8.
8. *I. Ioann.* IV, 3.
9. *Heb.* VI, 6.

misterium certe et quod huiusmodi rei specialiter contigit in figura. Concurrunt omnia etiam in significatione et in vocum consonantia nomine ipsa. Ibi suum meretricium filium dividunt meretrices: hic Dei Filium Dominum nostrum Iesum Christum heretici dicentes et contendentes: *Ecce hic et ecce illic,* Deo vivo est tollere vitam, negare ubique ipsius presentiam, quod nimirum facit quisquis eum per locorum distantiam, sue quamvis circumstantiam transfert, quia certissime his que de ipso dicunt designatur verbis, videlicet hic atque illic. Certissime quidem per verba presentia et quasi positorum sub oculis locorum demonstrantia presentiam. Cedant vero miseri in nostram sententiam, cedant corde ad iusticiam, et ore confitentur ad salutem divinam ubique esse presentiam.

Alioquin cum Salomone adversus omnes accingor gladio, sed gladio spiritus quod est verbum Dei [10], quem tamen et ipsum non ego accipio, ne et ipso peream ipse; sed accingi postulo ab eo cuius est ipse, contentionem predictam immo plane adversus nos potissimum dictam, qui divinam esse ubique credimus presentiam. Si sedare nequeo, cupio vel secare, audiens nempe hec: *Ecce Christus hic, ecce illic,* dissecor corde meo. Quidni? Nonne ista dicere est attingentem a fine usque ad finem Dei sapientiam propter suam utique munditiam ipsiusque ad predictam itidem attingentem fortiter f. 51 bis[r] a potentiam secare? dum per loci distantiam suam trahunt presentiam? Apud Deum non est hec transmutatio, non denique vel huiusmodi vicissitudinum obumbratio [11]; *Ecce hic est Deus, et ecce illic.* Quid est hoc dicere? Nonne hoc est Deo esse quod vivere et intelligere? Ergo si hic solummodo vivit. Ergo Filius tuus vivit, illius vero que dicit: Ecce illic mortuus est. At illa contrario dicit: *Mentiris, sed tuus filius mortuus est, meus autem vivit* [12].

Quod de filio meretricum ludimus, hoc de Deo intelligimus, proinde illudimus eis. Mentitur plane iniquitas sibi [13], mentiuntur meretrices iste, mentiuntur heretici dicentes: *Ecce hic est Deus et ecce illic,* sed mentiuntur sibi, nobis autem non ita que non hic aut ibi solum sed suam ubique presentiam predicamus. Nempe ipsum est dicere, *hic est,* quod *hic tantum est:* si quod tamen est minus verbum aut sententia *ecce hic, ecce illic* sed duorum super Dei presentia altercantium et cupientium vendicare sibi, sicut duarum meretricum voces ille super filii vita. Sed ecce iterum, *Afferte michi gladium et dividite Deum verum et vivum, et date dimidiam partem uni et dimidiam partem alteri* [14], ut sic hic et illic sit divisus. *Obsecro, Domine,* ait mater, Syon que Christum genuit, siquidem homo tempore natus est in ea, *Obsecro,* inquam, *ne interficias* Deum, *sed servetur ei vita,* sentiatur ubique esse ipsius presentia indivisa. *Nec michi,* inquiunt, *nec illi, sed dividatur nobis.* Nunc igitur dicimus in figura Salomonis et in forma iudicii: *Date illi* Deum vivum et verum que divinam ubique presentiam confitetur. *Hec est enim mater eius.* Quid enim unicuique proprius, quid presentius sua essentia, qua vel ad punctum elongata sua redigetur in nichilum substantia. Ergo divina presentia omnis ubique rei essentia est, sine qua nec sentire sensibilia, nec habent sub-

10. *Ephes.* VI, 17.
11. *Iac.* I, 17.
12. *III Regum* III, 22.
13. *Ps.* XXVI, 12.
14. *Cf. III Regum* II.

sistere insensata. Sic autem dixerim divinam presentia rei omnis essentiam, qua videlicet non que ipsa sit.

Ergo ubique credimus esse divinam presentiam. Vos ne ita creditis, qui affamini et loquimini iniquitatem, operamini iniusticiam [15], humiliatis populum Domini, vexatis hereditatem eius, interficitis viduam et advenam, pupillum occiditis, agitis denique hec et illa, et dicitis non videbit Dominus nec intelliget Deus [16] id. Intelligite, igitur, insipientes, et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non consideret? Qui docet hominem scientiam [17], horum habet ignorantiam et non magis prescientiam, cuius ubique esse creditis presentiam? Dico vobis non est idem omnimodis ipsius esse et adesse presentiam; expediretque multis ipsum interdum abesse longius, quam sic semper eis esse presentem. Dico et hoc quia et melius illis non fuisse natos, denique et omnino non fuisse. Unde enim, qui forte melius aliquid de ipso sapimus, scimus, et intelligimus, et sentimus; nos, inquam, tam instanter tamque devote petimus quatinus adsit nobis, festinet ad nos et intendat nobis, denique se nobis exhibeat talem ac talem pocius quam presentem? Itaque per talem instantiam quam presentiam eius gratiam querimus magis. Semper enim ait, gratia Dei presentiam ipsius habetis vobiscum *me autem non semper habebitis* [18]. Itaque plane est, o gratia; inde pauperes efficimur nimis. Frustra nobis exhibetur illa Dei presentia, si non semper anticipes nos [19]. Ergo Dei hec presentia et ipsius optata gratia, tam diversa duo, tam divisa ut dici queat: *Ecce hic ista, et ecce hic illa.* Ita, plane, quod est multorum, sed ex malorum frequentia luce clarius habes. Non adest illis Dei misericordia aut gratia, quicquamve tale, quos tamen et ipsis in suo esse continet presentia Dei. O presentia et presentia Dei, altera plena gratie, altera gratie multis afferens nichil. Numquid non ubicumque calor solis et ipsius splendor? De his vero longe aliter per omnem modum. Mirabilis facta est scientia ista a me [20] de huiusmodi presentia divina. Confortatus est et non potero ad eam explanandam vobis, non denique vel poscentibus reddere rationem. Quapropter cum in multis ipsius iudiciis rationem atque ratiocinationem in eiusdem thesauris eque ut ipse reponimus nos, sed magis in abyssis. Scrutetur alius, sed caveat abyssi precipitium, ut ne tamquam fur deprehendetur in thesauris ipsius huiuscemodi perscrutandis. Sicut scrutator maiestatis eius opprimetur a gloria [21], ita cito a blasphemia scientie, prescientie et presentie, denique huiusmodi multorum eius. En tamen iterum atque iterum cum beato Benedicto vobis de hoc profero sententiam meam, quia ubique divinam credimus esse presentiam, sive per gratiam in his quidem qui bonum, sive per potentiam et vindictam in his qui operantur malum. Ita, inquam, michi presens sis, Domine Deus, hac vel illa, dico autem iterum potentia vel vindicta, sed magis ea qua plena est terra, videlicet misericordia tua [22]. Celum et terram, inquis, ego impleo [23]. Celum, plane, et omnia que in eis sunt imples, dico autem angelos,

15. *Ps.* XCIII, 4.
16. *Ps.* XCIII, 7.
17. *Ps.* XCIII, 8-9.
18. *Matt.* XXVI, 10.
19. *Ps.* LXXVIII, 8.
20. *Ps.* CXXXVIII, 6.
21. *Prov.* XXV, 27.
22. *Ps.* XXXII, 5.
23. *Ierem.* XXIII, 24.

angelisque iam similes spiritus beatos, certe maiestate et gloria tua, sed grata, sed graciosa illa abscondita a nobis usque adhuc presentia tua. Terram quoque nostram hanc tua itidem imples maiestate et gloria tua, illustras presentia, sed ea quam predixi. Denique misericordia Domini si qua plena est terra, sed non que ea scabellum pedum tuorum est [24], peccatores loquor. Celum et terram et omnia que in eis [25] sunt fecit Dominus certe et omnes sed sua suam presenti ne illa dicam gloria infinitos vacuos derelinquit. Dico autem ea que gratiam affert et confert. Nos autem, fratres, sive absentes sive presentes contendamus semper placere ei, maxime tamen hoc eum ad opus divinum assistimus. Ibi plane et sine omni dubitatione quodam modo presentior atque intentior; et quanto instantiores nos ibi viderit et tanto attentior nobis ipse. Ibi non solum de communi illa dedita sue universitati presentia, verum de ea qua in sanctis habitat speciali gratia experimentum capere potest, qui in psallendi spectabilis ei fuerit disciplina. Opus hoc, opus divinum specialiter appellat magister noster, credo quia experimenta multa ipse et quesierat et ceperat rei huius. Ergo suo speciali opere non erat propensior, non presentior, non denique ipsius curiosior. Immo plane adeo ut quasi limpidius ibi oculi Domini contemplantur bonos et malos, ut semper et ubique malis. Sua nunquam absente cor non illustrat presentia, non ea denique qua et terra misericordia plena est, neque paucorum est gratia et gloria idem, Miseri, ut quid super hoc non apponitis scientiam et dolorem multum [26].Numquid non circa vos ipsius huiusmodi presentia, sed absentia magis, quedam est manifesta iam sententia, nec vos in sua esse forsitan predestinatione, sed magis in prescientia. Et ecce oculi Domini speculantur vos eque ut bonos [27], eque dixerim, sed quemadmodum illa eius presentia que ubique est.

Ergo super vos ponit Dominus oculos suos, puto quia non in bonum. Sicut in sinistra ipsius hoc positi, sicut in sinistra statuendi tandem, ita et sinistro eius oculo vos respici putaverim, et cum bonis communem quemdam respectum indulgeat vobis. Ne confidatis de respectu oculorum suorum, non denique de ipsius vultu. Quid enim? *Vultus autem Domini*, ait propheta, *super facientes mala* [28]. Ad quid? Ut faciat de vobis quod subiungit: iam vero tam sepe dicta presentia quam oculorum et vultus sui hec sinistra, sed obliqua, sed torva valde indulgentia, aliquantulum tolerabilis, dum potestis fugere, dum latere in abditis vestris, et in suis absconditis eque. Que illa? Vestra quibus assistitis opera, videlicet tenebrarum: abscondita plane, ab eo, sed ei non ita, an non in eo quantum in vobis est abscondita et que in occulto agitis et videre non creditis? Proinde et dicitis non videbit Dominus, nec intelliget Deus [29]. Itaque abscondita ab eo, quippe a natura sua, sed a sua scientia, immo et prescientia non ita, virtute proinde, et oculi eius super facientes mala [30]. Nam *De absconditis*, ait, *tuis adimpletus est venter eorum* [31]. Certe videbunt oculi vestri oculos eius, sed vultum eius cum ore vestro sue loquetur iuditia in illa iuditii

24. *Ps.* CIX, 1.
25. *Ps.* CXLV, 6.
26. *Cf.* Eccles. I, 18.
27. *Prov.* XV, 3.
28. *Ps.* XXXIII, 17.
29. *Ps.* XCIII, 7.
30. *Ps.* XXXIII, 17.
31. *Ps.* XVI, 14.

die. Proinde si oculos misericordie sue interdum super vos non aperit, si uno et obliquo ipso vos interdum respicit, nolite diffidere, nolite desperare, nolite iudicare vos indignos in eternum vultu suo, oculo et facie, denique plenitudine presentie sue. Interim quippe super vos ipsius et oculus et vultus quidem. Videt vos ex parte, et ex parte cognoscit quasi per speculum et in enigmate quodam [32]. Cum autem venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte hac ipsius et vestra pariter est [33]. Certe dignum ducit super vos aperire tandem aliquando de plano oculos suos et adducere vos secum in iudicium suum. Ibi plane maxime hoc et sine aliqua dubitatione CREDIMUS DIVINAM affuturam PRÆSENTIAM, ET OCULOS ipsius SPECULARI BONOS ET MALOS. Opus quippe divinum districtum illud iudicium, ubi assistemus omnes. Tue omnes sistemur presentie, tue visioni, auditioni tue, ubique bone scilicet et male, Domine Deus. Felix anima que permanebit vel sola die illa ante oculos tuos, sane in eternum et ultra permanebit ante conspectum tuum, tuo divino operi assistet in eternum. Quod illud? Domine, salvum me fac tantum [34], de reliquo suo quod agere debeo opus: certe laudare te, certe in domo tua meos cantare psalmos.

Itaque, fratres, agite de disciplina psallendi, rogo, moneo: hanc attendite et apprehendite disciplinam [35], ubi suam iam adesse creditis in psallentio presentiam. Sit fervido, sit alacris et devota, denique omni que sanctos decet spectabilis gravitate, ne quando irascatur Dominus presens, ne quando de assistentibus eque vel minimis ipsius sodalibus unus. Nichil subripiat sompnolentia, nichil negligentia; sed scurrilitas omnino nichil. O qui tuam hic nobis psallentibus iam exhibere dignaris presentiam, presentaris examini, tuam ostende misericordiam, sed clementiam, sed gratiam, sed eam quam promittis vitam. Cito satis, puta in momento, in ictu oculi [37] sufficiet malis te in tuo illo videre iudicio, quos nunc specularis tamdiu in occulto, nec ante oculos tuos permanebunt. Tu quoque cito eque satis pertransibis visionem illam; certe si mane eos quesieris non subsistent [38]. Tollentur enim cicius ne videant gloriam tuam, solummodo viderint in quem transfixerint [39], et de eis actum est, iam de cetero in eternum, boni te videant bonum, in tuorum gratia oculorum, in bonitate electorum tuorum [40], in secula seculorum...

CAPUT XX. — De reverentia orationis

Inter omnia, fratres, que vel Dei nobis impetrent clementiam, vel gratiam conciliant, orationem putaverim speciale dignitatis huius atque potentie privilegium obtinere, plane pre corporali exercitatione que ad modicum utilis est, pre lectione, pre meditatione, certe pre ipsa que non modica pollet psallendi

32. *I Cor.* XIII, 12.
33. *I Cor.* XIII, 10.
34. *Ps.* III, 7.
35. *Ps.* II, 12.
36. *Ibid.*
37. *I Cor.* XV, 12.
38. *Iob.* VII, 21.
39. *Joann.* XIX, 37.

etiam disciplina: habet ipsa quandam non minoris forte efficacie comitem, videlicet elemosinam, puta orantem pro datore suo ad Dominum, extinguentem peccatum sicut aqua ignem [1], mundantem omnia denique in multis et ipso Domino commendatum: et ipsius ieiunium comes et ipsum virtutis multe; sed ne se circumferat omnino, aut ne se preferet orationi, sed ne elimosine quidem. Si quod genus demoniorum eicitur sicut revera eicitur in ieiunio [2], sed non in ieiunio solum, magis vero pariter in oratione Domino attestante; suo se induat sacro, conspergat cinere [3], contorqueat collum suum ut circulum, denique exterminet faciem suam, hec et ea que sua sunt huiusmodi agat ieiunium non poterit ad eas. Elemosina vero seminet in benedictionibus, aperiat manum, non ex tristicia aut ex necessitate, sed magis misereatur in hylaritate et diligit eam Deus; fiducia magna est coram Deo elemosina [4], fiducia magna coram eodem oratio pura: abscondatur tamen illa in sinu pauperis [5], hec ascendat sicut incensum in conspectu Dei : iam vero oratio fidei salvet infirmos, dimittat peccata, dirigatur sicut incensum in conspectu Dei [6], penetret celos, intret in potentias Domini, intendat et exaudiat eam Deus. Usque hodie florent orationes sanctorum cessantibus eorum ieiuniis et elemosinis, denique omni eorum exercitio corporali. Phiale odoramentis plene orationes sanctorum sunt, denique ille fumus, qui de manu angeli et igne thuribili ascendit in conspectu Domini [7]. Ieiunavit Dominus quadraginta ut multum diebus [8], misisse pauperibus et orasse frequentius putaverim ipsum. Petite, querite, pulsate, et in qua sunt huiusmodi in orandi instaurantur verbo [9], magna quidem virtus omnium operum putatis : sed orationis indubitanter maior. Denique, ut iam his supersedeam, oratio unde pre ceteris habeat gloriari, idque in Domino, formam orandi ipse instituit, dictavit ipse : unde et oratio dicitur Dominica, quod sibi alia nequeunt arrogare. *Oportet,* inquit, *semper orare et nunquam deficere* [10], semper ieiunare aut erogare pauperibus hoc non dicit. Ergo multa alia pietatis opera, fratres, his relinquo, qui in activa foris positi sunt vita; nobis ocia competunt, quippe qui in hoc toti positi sumus. Hec autem sunt lectio, meditatio, et oratio : denique et si quid interdum horum studio elicitur beate contemplationis excessus. Intelligere proinde debetis quanta reverentia debeatur orationi, de qua nobis hodierna regule lectio proposita est. In his quoque quibus deputati sumus et ipsa preiudicium tenet. Et quidem magnus lectionis sancte fructus, puta que depellit ignorantiam, illustrat scientiam, regni Dei pandit misteria, reserat sacramenta, sacris sanctorum procedentium patrum animam instruit disciplinis, a noxiis mentem retrahit cogitationibus, denique primi et purissimi fructus eius huiusmodi multi. Iam vero et ipsius, que ab his omnibus nascuntur, meditationis non minus puris fructibus, non

40. *Ps.* CV, 5.
1. *Eccles.* III, 33.
2. *Matt.* XVII, 20.
3. *Isai.* LVIII, 5.
4. *II Cor.* IX, 7.
5. *Tob.* IV, 12.
6. *Apoc.* V, 8.
7. *Apoc.* VIII, 4.
8. *Matt.* IV, 2.
9. *Matt.* VII, 8.
10. *Luc.* XVIII, 1.

sunt minus sapidi ructus, sicut gustantibus et inde gestientibus quam loquentibus melius datum est experiri. Super hec autem omnia oratio. Itaque multa ei exhibenda est reverentia, cuius tanta est efficatia, denique, et si que ipsius preeminentie quas predixi. De reverentia orationis, inquit, magnus, fratres, et multus apparatus puritatis, humilitatis, devotionis et quod ait Salomon : *Ante orationem para cor tuum* [11], denique adeo ut in ea verbum non debeat iterari. Primum autem omnium, que tante congruunt reverentie orandum putaverim, ut avertantur retrorsum et confundantur [12], induantur confusione et reverentia [13], cogitantes nobis mala [14], Insurgentes in nobis, denique operantes in nos iniquitatem magnam. Putatis me docere eos qui forte nostras demoliuntur vineas [15], conculcant sata, diripiunt nostra quecumque hec talia, scilicet et temporalia ; et non magis qui spiritualia illa, que orando cum Deo habentur, aut tollere aut ad minus impedire nituntur colloquia, soliloquia, iocunda solacia ? Qui huiusmodi inimici nostri ? Sane spiritus nequam, qui non modice torquentur orationibus sanctorum, puta quibus eluditur astucia eorum, tela ignea frustrantur, cedunt machinamenta, denique quod cum Deo familiariter loquitur homo in terra ; ipsi ab eius colloquiis in eternum tam turpiter sunt expulsi. Itaque sicut cum confusi et reveriti fuerint qui querunt mala michi [16], lingua mea meditabitur iusticiam tuam [17], Domine Deus, ita dirigitur sicut incensum in conspectu tuo oratio [18], ubi primum retrorsum aversi fuerint hi et abacte suavitatem unguenti huius perdentes musce. Eritque orationi reverentia, erit efficatia multa. Sed quid ? *Orate,* inquit Dominus, *pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii Patris vestri* [19]. Domine si pro his orabimus inimicis ? *Ne assumas,* inquit Dominus, *laudem et orationem pro populo isto* [20] et in hoc quidem eritis filii Patris vestri, neque enim sub illa pietatis regula huiusmodi colliguntur, nec dico ut pro eis roget quis [21]. Ergo pro eis ista satis.

Itaque, fratres, dico vobis, pre omnibus sancti ocii studiis res est oratio spiritualis, res itidem quedam egens fortitudine multa cordis spiritus et mentis ; et sicut a Deo non probatur dilectio vestra, ita nec vestra recipitur oratio nisi itidem fuerit a toto corde, tota anima, tota pariter et virtute. O quanta illi apud Patrem et Filium - reverentia, quanta efficatia, que cum omni horum facta fuerit agonia. Hoc nempe modo oravit Christus Dei virtus et Dei sapientia. Sed heu, quanta hic maxime infirmitas, quanta ignorantia nostra. Et infirmitas quidem fidei, spei et caritatis, quarum illa deficit, illa infirmatur, refrigescit illa. Porro ignorantia tanta, ut quid oremus quemadmodum oporteat nesciamus nos. Sed gratias spiritui, cui spiritualia omnia comparanda

11. *Ecclus.* XVIII, 23.
12. *Ps.* XXXIV, 4.
13. *Ps.* XLIII, 6.
14. *Ierem.* XII, 10.
15. *Ibid.*
16. *Ps.* XXXIX, 15.
17. *Ps.* XXXIV, 28.
18. *Ps.* CXL, 2.
19. *Matt.* V, 44.
20. *Ierem.* XI, 14.
21. *I Ioann.* V, 16.
22. *Rom.* VIII, 26.

sunt, maxime orationis opus. Ad ipsum pertinet requies sabbati, quies pectoris nostri, avidas predictas aves et muscas tempore huius operis abigit ipse ? Ergo paret quietem vestrum. Infirma puto est oratio que optato fraudatur desiderio, at de ignorantia nostra ipsius infirmitas hec. Porro ignorantia quod quemadmodum nobis orare expediat ignoramus. Iam vero utriusque magnum infirmis solatium magnus ille Paulus : quis illo sapientior secundum datam sibi a Deo sapientiam ? Certe nec ipsius Sathane ignorabat cogitationes. Quis eo fortior ? qui cum infirmabatur tunc erat potentior [23]. Ipse tamen ignoravit et quid oraret et quemadmodum expediret ei. Proinde et ipse spiritus adiuvit infirmatatem eius [24], dicens quia in infirmitate perficitur virtus [25].

Iterum, igitur, atque iterum gratias Spiritui sancto, si quid quod oporteat oramus, qui ad paulum nichil utique sumus. Pro sanctis postulet, interpellat pro sanctis maioribus et pusillis et suggerit non modo quecumque dixerit Dominus nobis, quinimmo quid debeamus dicere Deo. Postulat ambitiosius videlicet gemitibus inennarrabilibus [26]. Ut prudentibus loquor, et tanquam excitatos habentibus sensus. Proinde verba hec nota satis exponere de superhabundanti esset. Sunt vero quedam que incunctanter scimus quod ea oportet; certe et quemadmodum eadem orari oporteat non ignoramus. Ea sunt que preceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere [27] in illa dominica oratione. Audemus, inquam, dicere ; puta eius moniti preceptis et formati institutione, sed orationis huius licet cotidiane, licet trite, licet assidue, reverentia magna. Pro sua quippe et ipsa exaudietur reverentia, sicut et ei qui tradidit eam pro suis, lacrimis et clamore, precibus et supplicationibus. Itaque ipsius reverentia, inserta illa *dimittendum nobis* sententia debitorum, de cuius nimirum conditione ipsa tota pendet et ratio impetrandi que in ipsa ascribuntur, et ipsa licet plana satis, non minus tamen ab eis forte quas spiritus ab occulto suggerit per sui venas susurrii, per sibilum aure lenis [29] cum reverentia est assumenda per os nostrum [30], eo quo suum peccator testamentum modo. Tanta, igitur, ipsius reverentia, ut preter formam conditionis interposite, sine ira et disceptatione [31], denique sine omni quod ipsius offendat maiestatem fieri debeat. Quid si eam dicavit Filius ? Non minus et spiritus sanctus, non minus eam quoque EX AFFECTU DIVINE PROTENDIT INSPIRATIONIS ab eis que fiunt diutius in occulto.

Iam vero si qua oramus alia secretius puta specialia, de huiusmodi dico, quia nescimus quemadmodum ea orari opporteat, unum tamen est ut et ipsa cum reverentia magna. Modestia vestra nota sit Deo quam hominibus magis [32], et in sue ponantur beneplacito voluntatis, ipse enim scit quid expediat vobis. Alioquin oratio iam primum quidem suo se fraudavit nomine, amplius autem spe et re sua. Dicitur enim oratio quasi oris racio; at vero tuam et non magis

23. *II Cor.* XII, 10.
24. *Rom.* VIII, 26.
25. *II Cor.* XII, 9.
26. *Rom.* VIII, 26.
27. Canone Missae.
28. *Heb.* V, 7.
29. *III Reg.* XIX, 12
30. *Ps.* XLIX, 16.
31. *II Tim.* II, 8.
32. *Phil.* IV, 5.

Patris fieri voluntatem ratio non admittit, et voluntaria oris tui beneplacita tibi fieri si displiceret ei. Ego vero nec a spiritu suggesta putaverim, que tam frontose petuntur, ut absolute et propriis nominibus exprimantur, nec pro magno haberi a Patre si interdum postulantis taliter satisfaciet voluntati. Incunctanter magnum est apud ipsum si quod oratur sepius differt dare; vult petentis desiderium erga se amplius dilatari. Vis autem de omnibus ab his dumtaxat, que in sua ipse taxavit oratione, tibi dari orandi formam ? Ipsa est insinuatio, que et tacite et cum omni reverentia suum proponit negocium, cuiusmodi petitionis genere cum vinum in nuptiis ad quas vocata fuerat deficeret, usa est verecundissima virgo illa [33]. Tu quoque si quid tibi deest, ne id proposueris verbis ad deprecandum ante orationem compositis; de huiusmodi enim tenemus sententiam quia non exaudiuntur. Denique nec assistens orantibus spiritus talia dictat verba, sed longe magis alia in quodam spiritu vehementi. Dico autem in lacrimis et in cordis, ut dicit sanctus iste, compunctione sed scissione atque huiusmodi, denique inenarrabilibus gemitibus suis [34]. Porro si tranquillius oras paululumque suavius facit id in silentio et idem spiritus, in aure sibilo quodam leni in multiloquio autem nunquam. Propterea, in gemitibus et lacrimis atque in tali silentio orandi virtus, et spes exauditionis non in multiloquio. Nec vero tuam putes cassari orationem si contingit lacrimis et his que dicta sunt intercidi eam; magis indubitanter signum sit quia spiritum vehementius orat pro te et quia spiritus tuus Spiritui Sancto testimonium reddit [35].

Verum quid michi de orationis natura et non magis de obsecratione ? Siquidem orationes proprie sanctorum sunt, unde ascendit incensum unde fumus aromatum [36], unde ille in celo implentur phiale sanctorum seniorum. Non sunt hec mea, neque mei similium, puta penitentium, sed obsecrationes magis. Etenim obsecrationes dicimus que pro rebus difficilibus fiunt precationes, sicut pro conversione impiorum, pro malis imminentibus removendis. Ergo penitentium hec dicentium : *Per passionem tuam, per mortem tuam tuaque huiusmodi, libera nos Deus* [37], sicut reus cum ad penam ducitur dicere solet : *sic fuit in cruce Deus, sic passus fuit,* et si qua huiusmodi sunt. Videamus qui mala egimus et mala merito metuimus, si non primo omnium et facere debemus et pro nobis debent fieri obsecrationes, ut eruamur ad imminentibus malis. Nam postulationes, cum celestis oratur gloria, sed a iustis. Nobis vero et iustis illis nichil, sed cum iustificatis a peccato; proinde si qua iam in nobis iusticia, sed quasi locus menstruate pannus [38]. Orationes cum conversis a peccato virtutes et bona orantur, unde redduntur gratiarum actiones. Itaque si Deo nos, qui huiusmodi sumus, agimus gratiarum actiones, de indulta venia quam collatis gratiis magis id. Sanctorum iustorumque orationes audio commendari, quia si assidue fuerint multum valent; iustificatorum atque penitentium non ita. Orent ergo iusti sua orationis reverentia pro sua iusticia : nos reorum more per predicta obsecrationes ad dominum faciamus.

33. *Ioann.* II, 3.
34. *Rom.* VIII, 26.
35. *Rom.* VIII, 16.
36. *Apoc.* VIII, 4.
37. Litan. Sanct.
38. *Isai.* LXIV, 6.

Sed ad orationis reverentiam revertamur. Ubi reverentia, ibi necessario convenientia; igitur, in secretis locis privatisque negotiis spiritus orare faciat sanctos, in lacrimis, in rugitis et gemitu cordis [39], gemitibus inenarrabilibus suis, et si qua sunt similes orandi modi. Eo loci et temporis orationes puras multum esse crediderim similes prophetie, iuxta id quod de ea dicit Petrus : *Non enim,* inquit, *voluntate humana allata est aliquando hominibus prophetia, sed Dei inspiratione locuti sunt prophete hominibus homines Dei sancti* [40]; sed neque interdum voluntate humana affertur offerturque Deo oratio, sed inspiratione divina Deo aliquid melius providente, quam dum accedit ad orationem, providerit is qui orat. Ergo ibi oratio protendatur, sua ibi feratur spiritus libertate, quippe quod in secreto quam in publico habeant huiusmodi cum reverentia agi. Dicat ibi : *Secretum meum michi, secretum meum michi* [41]; in conventu tamen servetur communis quedam reverentia et convenientia eque, ut omnia honeste et secundum ordinem et oratio fiat.

Ergo in privatis locis protendatur oratio pro spiritus arbitrio, surgat modo citius, modo tardius pro suo itidem libitu captuque orans; in conventu tamen omnino brevietur oratio, nisi itidem forte ex affectu divine inspirationis protendatur. Legi enim, *Spiritum nolite contristare, nolite prohibere, nolite exstinguere.* Ergo, FACTO SIGNO A PRIORE OMNES PARITER SURGANT ad laudem et gloriam Iesu Christi eiusque qui docet nos nobisque suggerit [42] omnia Spiritus Sancti.

CAPUT XXI. — De decanis monasterii

Scitis, fratres, quia una illa columba formosa et amica illa [1] quam legitis in Cantico Canticorum, ipsa est ecclesia, dilecti sponsa, et ipsa circumdata varietatibus multis [2] linguarum, personarum, morum, ministeriorum ordinumque, puta ecclesiarum atque monasteriorum. Porro penes Paulum cetumque apostolicum sollicitudo sit omnium ecclesiarum [3]; monasteriorum penes virum illum Domini gratia et nomine Benedictum, et quod ille in ecclesiis gentium, hoc sub regula degentium iste. Ergo et ipse sollicitudine non piger [4], digestis in premissis spiritualibus negociis, puta de divinis offitiis, nunc ad disponenda temporalia se convertit, hoc uno sane intuitu ut per ea transeatur ordinarius ad eterna. Ait ergo super decanias monasterii constituendos esse fratres boni testimonii. Fecit hoc Moyses ad consilium soceri [5] in sua illa magna congre-

39. *Ps.* XXVII, 9.
40. *II Pet.* I, 21.
41. *Isai.* XXIV, 16.
42. *Ioann.* XIV, 26.
1. *Cant.* II, 10.
2. *Ps.* XLIV, 10.
3. *II Cor.* XI, 28.
4. *Rom.* XII, 11.
5. *Exod.* XVIII, 17.

gatione, fecerunt apostoli in minore sua [6]. Semper quidem qui prefuerunt, in sollicitudine hac fuerunt, nam vexatio intellectui intellectum dedit [7]. Quid ? Exemplum inde primus quidem dedit, ut quemadmodum fecit magnus ille conditor et provisor universitatis Deus ita et nos faciamus [8]. Sane cum sui tabernaculi structuram et curam pariter committeret Moysi, inde, inquit *ut omnia facies secundum quod tibi monte monstratum est* [9]. Quid ei monstratum est ? Et quidem angelorum ordines, ita esse conditos ut alii aliis sint prelati. Denique ordine angelorum ministeria hominumque dispensans, constituens terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel [10], nullam habens indigentiam, omnium ipse scientiam habens, hoc quando separabat gentes, hoc quando dividebat filios Adam. Denique nonne omnes sunt administratorii spiritus, missi in ministerium propter eos qui hereditatem capient salutis [11]. Ergo omnes ipsi decani ministeriorum Dei.

Si maior, inquit, fuerit congregatio. Magna quidem etiam nunc congregatio angelorum, adeo ut sicut capilli capitis nostri, sicut harena maris coram nobis sit numerus infinitus [12], solus is qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis nomen vocat noverit eum [13]. Siquidem milia milium ministrabant ei, et decies centeni milia assistunt ei [14]: fuit tamen maior congregatio illa, siquidem multis inde corruentibus non modice est ipsius numerus imminutus. Nonne tamen ab initio, et nunc quoque ad ministeria Dei dispensanda, suaque decernenda iudicia sunt ordines angelorum, ut imminutus ille impleretur numerus homo decimus est creatus. Vides si ex nomine angelorum incunctanter ordinibus, et decimo illo qui dicitur futurus hominum, decem possunt in Dei magno monasterio institui decanie. Sed enim intellige sensum verbi huius: non sic dixerim quasi revera angelorum hominumque futuri sunt ordines decem, cum constituerit Deus terminos populorum iuxta numerum et ordines [15] angelorum, sed quia de hominibus separabitur quod lapsum est de angelis, in tantum ut inde posset quasi decimus quidam fieri ordo. Ideo olim maior fuit in Dei monasterio congregatio futuraque est tandem aliquando maior, et ex ipsis elegit eligitque decanos cotidie super decanias suas. Huic Persarum, illi alterius gentis commisit regnum, alii hec, alii illa ministeria sua. Quanta secundum mandata Dei sollicitudine, sed diligentia, sed strenuitate, sed alacritate pia eas exerceant usque hodie videre est, sine distentione tamen, sine molestia omni, denique sine ab illa serenissima Patris quam semper vident [16], facie vel ad punctum separatione. Non unum iota, non unus preteritur apex [17] de suorum omni serie gerendorum.

Vacant decani illi qui dicuntur angeli, vacant, inquam, minoribus quibusque

6. *Actus* VI, 2.
7. *Isai.* XXVIII, 19.
8. *Ioann.* XIII, 15.
9. *Exod.* XXVII, 18.
10. *Deut.* XXXII, 8.
11. *Heb.* I, 14.
12. *Apoc.* XX, 7.
13. *Ps.* CXLVI, 4.
14. *Dan.* VII, 10.
15. *Deut.* XXXII, 10.
16. *Matt.* XVIII, 10.
17. *Matt.* V, 18.

celestis illius curie nunciandis, a qua quidem ipsi nomen sortiti sunt decania, archangeli super nuntiandis maiora et ab ea dicti. Virtutes, ei que signis faciendis et virtutibus instituto est. Et in hunc modum iuxta sanctorum diffinitiones Patrum, nonne distribuit decanias angelorum. Decima vero, ipsa est hominum, siquidem ordine angelorum hominumque ministeria sua dispensat Deus [18]. Porro ipsa reservetur tractanda posterius, siquidem natura, tempore et ordine posterior. Ordini lectionis proposite rationem demus et consequentiam.

Si maior, inquit, fuerit congregatio, Eligantur fratres boni testimonii qui constituantur super decanias suas. Et de celesti illo exemplari primo hoc prodiit documentum, fecit ita in principio Dei sapientia, prefatas ordinans decanias. Eligantur, inquit, Fratres. Si ipse Pater spirituum, cur timeam et spiritus dicere fratres inter se omnes ? Nonne creatione, nonne similitudine nature ? nonne fraterna omnimodis dilectione ? Denique ipsi filii Dei, nisi fallit quod dicitur. Statuit terminos populorum iuxta numerum filiorum Dei [19], ergo et ipsi iuxta aliquid fratres. Eligantur fratres boni testimonii ; semper quidem fratres, qui in sublimitate ponendi sunt, oportuit bonum habere testimonium et ad his qui foris sunt : utinam forma hec, quam ostendit Deus, in hominibus observetur, usque hodie bonum habent testimonium angeli quos elegit et constituit Dominus super decanias suas, et ab his qui foris sunt, qui sumus nos, et ab his qui intus sunt. Quale testimonium ? Quod solliciti sunt de nobis, quod fideles Domino suo in omnibus que per ipsorum ministerium offerimus ei. Si gloriam et honorem, si denique si qua huiusmodi que Dei sunt per manus suas Deo reddimus, reddunt omnia et excutiunt manus all omni munere [20], nichil inde arrogantes aut subripientes ei. *Gloria nostra,* inquiunt, *hec multa est testimonium conscientie nostre* [21].

Itaque boni testimonii ipsi et sancte conversationis, qui videlicet, avertentibus se a Deo quibusdam, alii ipsi ad Dominum sunt conversi. Illuc inde ascenderunt tribus, ille tribus Domini testimonium ad confitendum nomini Domini [22], et super eas quas diximus decanias constituti sunt. Inde magnus ille abbas securus partitus est eis onera sua. An non onus portare orbem ? tocius universitatis agere procurationem ? An non sub hoc onere eiusdem universitatis conditor Deus ? De quo vero alio dicitur, quia portat omnia verbo virtutis sue [23]. Quis alius onus hoc portare prevaleat ? Ergo onus grande et grave, sed suave ei, quippe verbo virtutis sue portans illud. Inde ipse intra omnia, extra omnia, supra et infra omnia, denique et suo ubique ineffabili modo. Itaque decanis huiusmodi partivit onera sua, ab eis sibi subripi timens nichil, siquidem et ipsi portant orbem, si sub uno curvantur, ut ait ille sanctus Iob [24], denique in nomine eius flectitur omne genu [25] ipsorum, vero quam maxime, puta in quibus nichil est quod genuflexionem seu omnimodam humi-

18. Collect. Miss. de Angelis.
19. *Deut.* XXXII, 8.
20. *Isai.* XXXIII, 15.
21. *II Cor.* I, 12.
22. *Ps.* CXXI, 4.
23. *Heb.* I, 3.
24. *Iob* IX, 12.
25. *Phil.* X, 10.

liationem debitam dedignantur. Vides, o homo, quicumque te oneras, quomodo partitur onera sua is qui sine onere, puta verbo, ut dictum est, virtutis sue portat omnia Deus. Partitur secure, nichil a fraude seu violentia timens, neque enim eis subiecit orbem terre futurum, tantummodo creditas ad tempus sibi consumment dispensationes. Evacuabit tandem omnem principatum et dominationem[25] denique et omnia offitia huiusmodi. Interim vides caritate quam vicaria sua administrant decanias, alii alios iniciunt, alii aliis suffragantur.

Sequitur : ET NON ELIGANTUR, inquit, PER ORDINEM. Sed ecce quid ? Perturbabit ordinem cuius ordinatione omnia subsistunt ? Quid constare sine ordine potest ? Unde aut quomodo tam pulcre constituet suorum ordines ministrorum, si ordinem confundat in suorum primordiis operum ? Siquidem initium viarum suarum hoc, predictos eligere et constituere decanos. Ne properes, o lucifer, ne mane te exeras, etsi in eorum tu ordine primus, certe sapientia et decore aliisque huiusmodi quibus aliis es prelatus. Iuxta ordinem caritatis ordo fiet divine electionis, et impositis super huiusmodi decanias non secundum tuam illam claritatem, sed secundum interiorem caritatem magis, sive cum in sua cellaria, sive cum in suas quascumque huiusmodi animam introduicit decanias[27], primum in ea ordinans caritatem, et tibi sapientia multa, quippe qui sapientia plenus es, sed malivola nichilominus anima tua : sapiens es tu ut facias mala, bene autem facere tu nescis. Propterea in tuam animam non introibit sapientia Dei. Itaque eliget decanos secundum meritum vite, dico autem secundum quod merentur beate vivere. At meritum hoc, caritas diffusa in cordibus eorum[28]. O quam male tue sapientie doctrinam, sed sententiam illam, audierunt patres nostri. Aperientur oculi nostri: *Eritis sicut dii*[21]. Ergo tu plenus sapientia, sed sapienter disponit omnia sapientia Dei. Te tua inflat sapientia atque scientia, sua alios edificabit caritas decanos constituet.

Sed sequitur et dicit : QUOD SI QUISQUAM EX EIS FORTE ALIQUA REPERTUS FUERIT INFLATUS SUPERBIA. SI QUIS, inquit : de tuis intellige dictum, sicut et probatum est. O qui et quanti inflati reperti sunt. Nichil hic dubitationis de superhabundanti est verbum notans dubitationem quod est *forte*. Quorumdam sane et multorum superbia manifesta fuit, precedens ad iudicium deiectionis tue. ALIQUA, inquit, SUPERBIA. O quali et quanta, videlicet contra Deum. Itaque tales reperti multi et deiecti sunt, et alii digni super illas positi decanias. ET DE PREPOSITO, inquit, EADEM CONSTITUIMUS. Planum hoc ; siquidem deiectus est magnus ille prepositus, aliis prelatus longe, puta singulare signaculum similitudinis Dei. Substitutus alius loco eius, certe dignus, crede quis ut Deus : ipse est Michael prepositus paradisi quem honorificant angelorum chori, Ergo hi decani monasterii Dei, hec fratres nostri causa diximus solatii, quamvis nichil horum contra eius que in Deum est dictum putaverim pietatem, sed facilia fastidientes, puto acrioris queritis verba succi, que vestre intelligentie super hoc loquentem levissimo cibo provocent appetitum[30], unde vero quam de prefatis decanis eorumque decaniis id fuerit competentius.

26. *I Cor.* XV, 4.
27. *Cant.* II, 4.
28. *Rom.* V, 5.
29. *Gen.* V, 3.
30. *Num.* XXI, 5.

Ergo angeli irrepercusse mentis acie intuentur divinorum iudiciorum abyssum multa [31], quorum ineffabili equitate delectari gloriantur suo ministerio eadem per sue decanie nota fieri officinas. Porro ut archangelis aliquid differentius demus, ipsos quoque delectat non minime quod divinis consiliis familiarius admittuntur, eademque suo itidem moderamine locis et temporibus congruit per suas dispensant decanias. Ille quoque beatitudines, que virtutes dicuntur, pro eo quod signa et prodigia per eas frequentius fiunt, occultas huiusmodi secura quadam curiositate mirantur et rimantur causas, et per suas innotescunt decanias, que et quando et quomodo ex elemosinis omnibus fieri habeant. Qui vero potestates dicuntur spiritus, dum crucifixi nostri omnipotentiam ubique attingentem fortiter intuentur, exturbare ac debellare demonum hominumque principatus contrarias, de eo accipiunt ac per suas decanias non minimum gloriantur. Sunt et super istos principatus ipsum altius speculantes, providentes et probantes liquido ipsum universitatis esse principium, tanta perinde dignitate donantur, ut ubique terrarum habeant potestatem quasi de summo quodam cardine regna et principatus, denique quaslibet pro suo arbitrio imitare et ordinare dignitates, primos facere novissimos, et novissimos primos [32], deponere potentes de sede et exaltare humiles [33]; et sua hoc decania. Dominationes quoque quasi altiorem quamdam sortite decaniam, nescio quid sublimius proinde subtilius de interminabili prospiciunt dominatu Dei, quod, scilicet, omnia ubique tam presens quam utique potens regat, in tantum ut suum ei nichil habeat, aut valeat habere famulatum sine omni gubernantis anxietate et perturbatione; intuentes, igitur, Dominum Sabaoth cum tranquillitate omnia iudicantem, et ipse quasi in quodam tranquillitatis proprie recipiunt se recessu, ut quiescentibus illis in divine quietis speculatione ipsis tanquam dominationibus ministrare inferiores ordines videantur. Si ad earum hoc pertinet decanias ? Et decentissime quidem : iam vero in thronis sedet Deus, et puto quia his spiritibus supramemoratos omnes dignior obvenerit decania, in quibus speciali quodam stupende dignationis munere divina elegit residere maiestas.

Itaque si in eis sedet Dominus quasi in throno suo, tu non putes sedem hanc pre ceteris sterni mollius, ornari ambitiosius, unde angelis et archangelis, denique aliis omnibus subiectis ordinibus, promitur quid agere debeant, quid denique pro suo offitio deceat unumquemque. At eorum inter cetera unum est, accepta videlicet non abuti potestate. Ergo, qui throni dicuntur spiritus pro illa communis maiestatis speciali insessione, augustius aliquantulum ornati, tanquam solempne summi regis auditorium quoddam. Nonne quod tibi hic transfiguramus de angelis quasi per speculum et in enigmate [34] resultat in illa visione celestium animalium et seniorum [35], ubi quicquid sibi velit illa dispositio, sedes et sedilia posita sunt in circuitu, deinde thronus in medio et super thronum sedens. Audis quid dicat qui sedet in throno illo : certe sicut inde hominem, sic et inde angelum scientiam docet. Sicut sub throno illo Dei omnes sancti clamant, ita sub eodem predictorum ordines angelorum, tamquam uti-

31. *Ps.* XXXV, 7.
32. *Luc.* XIII, 30.
33. *Luc.* I, 52.
34. *I Cor.* XIII, 12.
35. *Apoc.* V, 11.

que inferiorum. Clamant sub throno illo sancti, future Dei super vindicta sui concurrentes iusticie, clamant de sub illo eodem de his que procedunt de ore ipsius admirando.

Iam vero qui cherubim dicuntur et seraphim, superiores proinde et secretiores multo sortiti sunt decanias, hi super gazas scientie et veritatis, super delicias delicati amoris illi, unde et satis accomode nomina trahunt. Hi in omnem inducti veritatis et scientie plenitudinem, illi amoris ardore penitus absorti, alios quasi contemptibiles iudicantes pro eo quod secularia iudicia negocia et causas habent, denique pro eo quod super seculi huius et secularium constituti sunt decanias. Et ipsi quidem in illo monasterio cum Domino ut Maria, Martha, alios reputant [36], pro eo utique quod solliciti sunt circa hoc terrenorum frequens ministerium, etsi non turbantur, tamen circa plurima occupantur. Porro uni inherent ipsi, ipsi partem optimam elegerunt. Ipsi revera Rachel vera unum illud verum intuentes principium, alios omnes Liam reputant lippam [37], sine ut superciliosius dicam aliquid, spiritus animales non intelligentes ea que sunt spiritus Dei, pro suis terrenorum administrationibus illis; plane animales, inquiunt, sicut homo ita et angelus non pauci, eaque sunt spiritus Dei. Spiritualis autem, qui nos sumus, omnia iudicat etiam profunda Dei, profunda vero Dei sunt que nos ab illis quo propinquius eo profundius speculamur. Ipsa sunt veritas et caritas.

Ea, igitur, eo videmus proprius quo minus discurrimus, quanto internos et ipsum spiritus intersunt nulli: proinde a claritate in claritatem transducimur. Tu enim profunda Dei dixeris secularia illa que illi administrant iudicia, videlicet, signa in terris ostendere, mutare regna, debellare potestates, denique omnia illa huiusmodi agere vulgaria satis. Ergo nos oculi ipsius qui proprius proinde et limpidius speculemur eum : illi spiritus discursores, ipsius pedes. Nobis quasi spiritualibus quasi perfectis loquitur spiritalia; temporalia et secularia, certe et carnalia loquitur illis, puta de gubernandis hominibus qui caro sunt. Porro he ipsorum decanie et necesse est itaque ut solliciti sint super eas.

Huiusmodi, fratres, pias vestri itidem solatii causa impositas supernis spiritibus, in nostro monasterio velim fieri contentiones super decaniis et ab his qui spirituales dicuntur, aliorum discursus non emulari. Porro iam super nostras intendimus decanias, super tradita nobis, videlicet, decem mandata Dei. Et mandata ipsa testimonia Dei sunt, sive que suam nobis attestantur voluntatem, sive que apud ipsum de salute nostra : ergo super ea solliciti simus quatinus et ipsa dicant nostrum bonum testimonium apud eum. Quod si quisquam circa ea repertus fuerit viciosus illa maxime superbia, dico vobis usque hodie ab ipso frequentius admonetur, per scripturas, per exempla, per multarum denique genera admonitionum. Si non emendaverit deicietur iterum et durius multum sive subditus sive prepositus ipse [38]. Non enim apud Deum est acceptio personarum [39], cui honor et gloria per omnia secula seculorum.

36. *Luc.* X, 40.
37. *Gen.* XXIX.
38. *II Paral.* XIX, 7.
39. *Rom. II,* 11.

CAPUT XXII. — Quomodo dormiant monachi

Primum quidem fratres, ut suavius dormire queant, querendum esse arbitror locum, et ipse congruus satis, ne de suo quasi de gravi per loci minus commodi molestiam excitentur sompno. Et quidem in rebus naturalibus a sapientibus et prudentibus non ultimo queritur, res sicut quomodo geri debeant, ita ubi, et quando, sicut prima constructio, ita que circumstant multa, ut in statu incolumi valeant perdurare. Itaque non vacue dormitionis locus nec ultimo querendus est, eo quod tam anime quam corpori plurimum conferat si compositus fuerit sompnus; non parum e diverso noceat si defecerit, aut certe si molestius fuerit deturbatus. Propterea, dilecte dilectus quidem et ipse ipsius sponsus suavissimus sponsam suam inter sua quiescentem composite brachia, sub gravi quadam etiam filias ipsius sponse proprias contestatione prohibet, ne eam donec ipsa velit audeant suscitare [1], sciens profecto quantum captus, ut dixi, suaviter foveat dormientem sompnus, et quia exturbatus non ad votum redit. Satis scitis quia in amatorio carmine id gestum est et a quibus.

Itaque, si omnia circuiero dormituris monachis loca, non invenio nisi unum solum oportunum, sed necessarium, et qui non debeat mutari. Ipse est ille et non alius, in quo ipsius Dei factus est locus, et ut paucis dixerim, in pace ille. *Nam factus est in pace locus eius* [2], ait propheta, inventus secundum Domini cor, sciens profecto certissime ubi dormiat suavius ipse. Et sicut cor eius, ita et in pace quiescit corpus eius, cuius quidem corporis religiose viventes non ultima putaverim membra. Tu quoque, O David, ubi dormies, pro deliciis et fastu regie maiestatis, in lectis eburneis stratisque regiis [3] ? *Magis,* inquit, *in pace in idipsum dormiam et requiescam* [4]. Itaque fratres, in pace locus vestri capitis, in pace locus corporis, corporis et spiritus sompnus iste. Non est angustus locus, non pallium breve, continere omnium fidelium multitudinem ille sufficit cooperire illud [5]. Sed concentum celi qui dormire facit ipse etiam et claustralium conventus in loco isto, loco videlicet pacis. Ecce, igitur, locus ubi ponimus eos : iam quomodo dormiant id videndum.

Singuli, inquit, per singula lecta dormiant. Ita, inquam, est quod singuli singula habent lecta, sed in eis multi infirmi et imbecilles, vexantur et fatigantur multi, laborantes, decumbentes, impotentes surgere. E diverso denique et in suis feliciter et suaviter dormiunt multi. De dormitione sompni corporalis credo quia iam non putatis me dicere, quod nec facio; magis vero de ea que conscientie est, in qua siguli singula habent lecta. Infelix anima que in eo versatur et vexatur, in tantum ut nec sompnum oculis nec palpebris dormitationem [6] nec suis temporibus dare requiem queat. Sicut Siculi tyranni non invenerunt tormentum maius invidia, ita nec tali conscientia et sicut non est census super salutem corporis, ita nec super sane mentis. Quo enim eat miser a spiritu pestilentis conscientie, aut quo fugiet ab ipsius facie [7] ? Si descen-

1. *Cant.* VIII, 14
2. *Ps.* LXXV, 3.
3. *Amos* VI, 4.
4. *Ps.* IV, 9.
5. *Isai.* XXVIII, 20.
6. *Ps.* CXXXI, 4.
7. *Ps.* CXXXVIII, 8.

derit in infernum adest, si habitaverit in extremis maris ubi inveniet eam ? Quando dormiat in lecto male conscientie abstractus et illectus ab ea more infestantis semper concupiscentie ? Ego si de inimico meo aliquo expetam ultionem, quid ei aliud imprecer molestius quam ut in talem lectum incidat, talem cupiat sompnum ?

Ergo dum ad vos redeo, duo tantummodo lectorum genera invenio, in quibus dormitur, sed difficiliter multum, proinde non suaviter eque. Siquidem iustus dormit suaviter, puta quem non deturbat asperitas lecti, nec vestimentorum fetor, non denique vel lavandi lectulum suum labor ac sollicitudo, magis autem anima huiusmodi ad lectulum suum floridum vocat dilectum suum [8], denique ad eam que in tali lecto cum tali itidem dilecto agitur spiritualem lasciviam omnem. Hec sana, hec strenua, in tantum ut cum dilectum de lecto abscedere se senserit, surgat, circumeat civitatem per vicos et plateas [9]. Audacter quoscumque invenerit interrogaret de eo. Ergo lectus iste anime sancte et que censetur nomine sponsa illibata, et sui huiusmodi lecti delicie iste. Si in eo dormit, non mirabor, quippe quem ad suavem sompnum invitat suavis letitia florum, odor vestimentorum, denique oblectationes huiusmodi multe; et licet in sinistra dilecti iaceat usque in finem, tamen sic dormiet, donec dextera dilecti eam amplexabitur [10]. Prestoletur adventum et amplexum sponsi, denique in cubiculum ipsius introductionem. Non est omnium, dico vobis penitentibus, non est, inquam, omnium lectus iste : super quo puto vestre magis creditis experientie quam doctrine mee. Vestra vexatio intellectum dat huic auditui meo [11]. Usque in finem nobis incumbit labor lavandi nostrum, certe per singulos noctes, certe lacrimis nostris. Illa, inquit; *Ego dormio et cor meum vigilat* [12]. Ego si palpebris meis ne sompnum dixerim dedero dormitationem [13], et cor meum et oculum necesse habeo protinus excitare illud ad dolorem, ad lacrimam illum. Quid enim ? Illud ut clamet ad Dominum, istum ut lavet lectum [14], stratum riget, non allatis aliunde aquis, magis autem lacrimis suis.

Itaque singuli singula habent lecta sua. In suo dormit felix anima suaviter et secure, neque enim est quod exerceat eam, non ille venturus exterreat furor Domini, non denique illius ipsius ira, a qua utraque petunt qui peccaverunt erui, etsi peniteant ipsi, a furore in eo arguantur, ab ira [15] ne vel in ea corripiantur. Proinde, in suo dormit anima mea, sed dormitat pre tedio [16]. *In pace, illa* inquit, *in idipsum dormiam et requiescam* [17], de qua confidentia protinus familiare ad Dominum facit verbum, *Quoniam,* inquiens, *tu Domine, singulariter in spe constituisti me* [18]. O spem confidentie. O spem que non confunditur o que etsi differtur animam non affligit multum; puta desperatione inde omnino carens, inde timore noxio, eo firmiter quo singulariter constituitur.

8. *Cant.* I, 15.
9. *Cant.* III, 2.
10. *Cant.* VIII, 3.
11. *Isai.* XXVIII, 19.
12. *Cant.* V, 2.
13. *Ps.* CXXXI, 4.
14. *Ps.* VI, 7.
15. *Ibid.*
16. *Ps.* CXVIII, 28.
17. *Ps.* IV, 5.
18. *Ibid.*

Ergo o infelix anima mea, quia, inquam, facies que elctum in quo dormias non habes ? si quando dormites, certe id in tedio, certe suscitaris crebrius pro lavandi lectum tuum tibi iniuncto offitio, certe pro placanda ira Domini et furore ? Denique neque ubi reclines caput tuum habes, dico autem illam spem de Dominio singularem. Immo, vero, inquit anima mea, et in pace in idipsum dormiam et requiescam, quoniam tu Domine et in quadam spe constituisti me [19], certe in spe misericordie tue, que non minus suos habet confundere penitentes, ut iustos illa. In hac ego posita, in hac ego firmiter constituta. Sicut adversus fidem, sicut adversus caritatem, denique sicut adversus spem illam sancte anime singularem non prevalebunt inferi, ita nec adversus meam hanc.

Ergo, fratres, uniuscuiusque anime lectus conscientia, in quo dormiunt singuli, dormiunt universi, dispariter ut dixi multum. Porro que lectisternia ? ipsa vero quenam alia magis quam mortalia nostra hec corpora, in quibus omnis anime sanitas est deiecta, sed humiliata, sed prostrata, sed denique infirmata, idque ad mortem. Is anime lectus doloris, is infirmitatis stratus, universum stratum eius Domine, versasti in infirmitate eius [20]. Quid namque dulce aut suave corpori huic quod non in infirmitatem anime convertatur ? In quo quiescit corpus et non statim fatigatur animus ? In cibis, in potibus, in sompno, denique in voluptatibus omnibus carnis et sanguinis. Propterea infernus, ait, anima, dum hec sustinuero domus mea corpus hoc, et in tenebris stravi lectulum meum. Sed si memor fuero tui, Domine, super stratum meum hoc meditabor in te, quia eris adiutor meus [21], cum liberabis me de corpore mortis huius [22]. Ergo lectisternia anime mortalia corporalia hec.

Et ipsa eadem, fratres, fratres accipiunt quidem PRO SUE CONVERSATIONIS MODO. Quid enim ? An non vides quosdam animales versari in carne, lectum sibi et carne sola sternere, universum stratum suum versare in infirmitatem carnis, super lectum talem decumbere semper ? Porro aliis quibus Dominus fert opem super lectum miseri doloris huiuscemodi, cum paralitico suum tale tollentes lectisternium, et ad suum quem sternunt lectulum floridum vocare dilectum suum [23]. Ergo pro modo conversationis iste lectum sternit, sternitur ille in eodem. Numquid non et pro dispositione abbatis accipiunt lectisternia illa ? Ita, plane, et illius in quo clamamus, *Abba, Pater* [24]. Putas namque quia cum disponat ipse spiritualia sua, qui in huiuscemodi lectisternio, sed sterquilinio, omnia disponit ornalia. *(sic)*

Sequitur : ADOLESCENTIORES FRATRES IUXTA SE NON HABEANT LECTA, SED SEMPER CUM SENIORIBUS PAUSENT. Sic autem tale hoc, ne in suis novellis operibus operumve talium sibi laudibus acquiescant, sed cum senioribus permisceant ea : dico autem ex comparatione seniorum, tot et quanta tulerunt pondus diei et estus portarunt diu [25]. SI POTEST FIERI, OMNES IN UNUM LOCUM DORMIANT. Ecce, quam bonum et quam iocundum sicut habitare, ita et dormire fratres in

19. *Ps.* IV, 5.
20. *Ps.* XL, 4.
21. *Ps.* LXII, 7.
22. *Rom.* 7, 24.
23. *Cant.* I, 15.
24. *Gal.* IV, 6.
25. *Matt.* XX, 12.

unum [26]. Si quemadmodum unius ad oculos hominum moris, ita ad Dominum et invicem unius fuerint amoris. Omnes procul dubio in uno dormiant quem premisi loco, videlicet pacis. Neque id quantalibet deturbabit multitudo, si ipsius tantummodo fuerit cor unum et anima una in Domino. Quotquot in monasteriis cellule ? quotquot mansiuncule ? Omnes in loco uno dormient, omnes cum suo capite suum reclinabunt caput, pacis iterum dico locum. Cavete vobis, fratres, proinde a tumultu, qui semper unum in multa solet scindere, et facere multitudinem detestabilem nimis. Sane ne tumultus fieret in populo [27], caverunt summopere qui adversus Dominum et adversus Christum eius astiterunt [28] : quanto magis vos qui astitis ei. Absit igitur, absit perversa aliqua multitudo, dico autem cordium quam corporum magis.

PAUSENT, denique, DENIQUE pausent ET VICENI. Quod dico tale est, ut promissum tandem illum patienter expetetis denarium [29], traditumque vobis interim observetis denum numerum mandatorum, denique acquiescatis ei in qua quiescendum ad invicem vos invicem supportatis caritate [30]. Cum senioribus super vos sollicitis valde relinquere exemplum vobis, ut sequamini vestigia eorum: Paulos, Anthonios, Macharios et universum hoc genus; aut certe et cum senioribus illis viginti quatuor, qui cum animalibus in celestibus sedibus sedent [31], perinde et pausent, et de vobis solliciti ipsi. Unum autem est quomodo omnia tollentur a vobis soporis et quietis scandala, si in cella iugiter ardeat candela usque mane, eo utique igne quem in terram misit Dominus, et voluit nisi ut accendatur [32]. Putatis, dicam mane huius temporis, et non magis illius quo manifesta erunt abscondita cordis. O cum aspirabit illud, quot extinguentur que lucere videntur hominibus candele, lampades et lucerne, sicut fatuarum virginum [33], ita et fatuorum pariter monachorum. Sicut de lucerna foris exposita, ita de candela in cella abscondita. Extinguentur multe, pro eo quod lucentes erant, sed ardentes non ita, eo maxime quam predixi Domini igne. Patet id iam quidem ad oculum, quam cito in illo sint extinguende mane, quo in circuitu mundi seviet tempestas valida a quatuor ventis [34], certe et a quatuor elementis, cum iam nunc frequentissime extinguatur, modo per modicum signum, modo per detractionis seu cuiusvis huiuscemodi flatum, ea quam si accensa foret vehementer non possent extinguere aque multe [35], caritas candelam loquor. Id plangendum valde, quod in eis extinguitur qui dicuntur candidati.

CANDELA, inquit, IN EADEM ARDEAT CELLA. Arderet plane; sed de his foret una que ponuntur super candelabrum aureum, Christum Dominum loquor. Sequitur : VESTITI DORMIANT. Ita omnino necessarium ne nudi inveniantur si supervestiri cupiunt [36], sed iusticie induantur interim indumento [37]. Vobis dico,

26. *Ps.* CXXXII, 1.
27. *Matt.* XXVI, 5.
28. *Ps.* II, 2.
29. *Matt.* XX.
30. *Ephes.* IV, 2.
31. *Apoc.* IV, 4.
32. *Luc.* XII, 49.
33. *Matt.* XXV, 2.
34. *Ierem.* XLIX, 35.
35. *Cant.* VIII, 7.
36. *II Cor.* V, 4.
37. *Ps.* CXXXI, 9.

qui dormitis in lectis eburneis: *Vobis veniet dies in expoliatione corporis carnis* [38], et *sicut vestimentum quod comeditur a tinea, ita vestimenta vestra* [39]. Ha, mittetur in lectum ferreum meretrix illa, cuius estis corpus de corpore [40], et de membro membra. Certe et pro modo conversationis vestre ponentur lectisternia vobis. *Nam subter sternetur tinea,* ait Job [41]. Sed satis ista in vos. Ergo vestiti dormiant monachi, vestimentumque sicut et lecta custodient candida semper. Sequitur: ET CINCTI CINGULIS AUT FUNIBUS. Quid sibi vult ista divisio ? Nostri sunt, fratres, nostri sunt funes, vobis loquor penitentes, quos peccatorum funes circumplexi sunt olim [42], quibus usque hodie constringimur et ligamur, si non actu, sed reatu tamen, sed timore et tremore, sed penitentie pena. Nam iustorum quidem merito est cingulum, sicut et regnum celorum eorumdem, quippe quod cingulum lumborum eorum sicut iusticie Dei. Nos si a Domino trahimur, sed in funiculis Adam [43], illi in vinculis caritatis, nimirum siquidem cari ei. ET CULTELLOS, *inquit*, AD LATUS NON HABEANT, NE FORTE PER SOMNUM VULNERENT DORMIENTEM. Quid hoc ? Sicut novacula acuta facit dolum [44], sicut sagitta, sicut gladio quolibetve huiusmodi instrumento infertur mors, ita pariter et cultello, et malicie instrumentum hoc, sicut et illa. Quid cultellum ad latus monachi, nisi latentem in vagina humilitatis dixerim maliciam? Quid vero dormiens nisi ignorans frater, nesciens, non precavens, credens omni fratri, omni fidens, quiescens in pace et dormiens, denique simplex et innocens, ut nichil horum cuiquam moliens. Itaque cultello illo is leditur gravius, quanto improvidus magis, denique quo a fraterno latere, a quo nequit fugere aut latere. Dico vobis, fratres, occulta malicia predicta habet omnia instrumenta, eo nocentiora quo familiora magis, ut puta ad fraternum latus. Dico iterum quia quot odia, tot homicidia, tot fratricidia, tot denique anime mortes; et deflenda hec quam referenda magis.

Ergo cultellos ad latus non habeant, magis vero enses acutissimos super femur suum propter timores nocturnos [45], sicut habent qui lectulum ambiunt Salomonis. Sane de eorum numero vel certe precipui eorum esse debent qui ambiunt claustrum, quasi quemdam domini suavissimum lectulum. Ad id sui gloria habent lecta, ad id lectisternia, et pro sue conversationis modo circa Salomonis disponiuntur lectum. Ergo homicida, sed proditor, qui fratrem vulneret dormientem; atque nomen turpius hoc, sive cum dormiente dormiat Salomone, sive vigilans ambiat lectum eius, vulnerare huiusmodi facinus exhorrendum. Adiuro vos, filie ne suscitetis dilectam [46], magis autem habetote in mente, dum dormiunt, illud fratris nostri dormientis in cruce latus, sed lateris vulnus, denique et lanceam illam aperientem latus, cuius vulnere et livore sanati sumus [47]. Sane per sompnum vulneratus est dormiens, vulneratus et vigilans, in lecto atque suo lectisternio illo duro satis, dico autem patibulum

38. *Col.* II, 11.
39. *Iob* XIII, 28.
40. *I Cor.* VI, 16.
41. *Isai.* IV, 11.
42. *Ps.* CXVIII, 61.
43. *Isai.* XI, 5.
44. *Ps.* LI, 4.
45. *Ps.* XLIV, 4.
46. *Cant.* II, 7.
47. *Isai.* LIII, 5.

crucis. His, igitur, dominicis ferramentis non timeam vos pungi, sed nec vulnerari. Vulneratus taliter, aliquis frater surgens his se potest cohortari; *Excita a sompno et in divinis laudibus alacrius vigilare.* Sompnolentos quippe debet excitare plurimum vulneratus per sompnum Dominus noster Iesus Christus, idemque iam iam ad iudicium reversurus.

Vobis, fratres, Deo gratias, modica sufficere debet cohortatio, modicaque sciscitatio, quippe qui nullam cum quibusdam pretendere habetis excusationem, puta qui vel nullam emeritis vel iuga boum vel qui duxeritis uxorem [48]. Nichil horum probare habetis, quippe qui omnia reprobastis. Dormite, igitur, et requiescite, sed surgite, eamus hinc [49] ad opus Dei, sive pocius ad Dominum ipsum, cui honor et gloria in secula seculorum.

CAPUT XXIII. — De excommunicatione culparum

Tanta, fratres, est ad Dominum communio, ut iam nulla deinceps nos ab ipso excommunicatio valeat separare, nisi quam fecerit culparum commissio, culpasque ipsas ut id faciant graves sint necesse est, nec sint de minimis ipse. Vultis vero ut id primitus probem ? Ecce diebus singulis offendimus omnes [1], sed numquid idcirco excommunicat nos ? numquid irascitur per singulos dies [2] ? Tanta est ad invicem communicatio nostrarum ut eam nec ipsarum quoque gravium quantumlibet valeat dirimere culparum causa. Si ipsius nobis tollunt gratiam et gloriam, sed nostram ab eo naturam iam non dividunt in eternum. Sanctorum communio sancta ecclesia est Catholica, quibus sane dicitur, sed magis indicitur, ne communicent infructuosis operibus tenebrarum, que culparum inducunt communicationem. Scimus perinde quia per Deum commune est nichil. Iam vero si pueri Domini estis, communicatis quidem carni et sanguini eius, sicut et ipse nostre carni et sanguini nostro. In duarum illa coniunctione nostrarum nulla communicatio culparum, sed excomunicatio omnis, adeo ut nec peccatum fecerit, nec facere potuit ipse. Ergo huiusmodi ipsius communicatio usque hodie carni et sanguini, non solum autem ei que mortem sustinuit, quinimmo et eidem ipsi que a mortuis resurrexit. Quid ? Si qua est hec alia et ipsa non minima, certe gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti [3]. Denique iam omnia Deo et homini communia sunt, si in eis, tanquam utique in suis, partem accepit meliorem, sed optimam que non auferetur ab eo [4].

Quorsum, inquis, ista ? Plane ad increpandam, sed plangendam magis miserabilem imprudentiam, sed impudentiam quorumdam qui usque hodie non intelligunt quanta sit pena excommunicationis. Inde usque hodie iste repperitur

48. *Luc.* XIV, 15.
49. *Matt.* XXVI, 45.
1. *Iac.* III, 2.
2. *Ps.* VII, 12.
3. *II Cor.* XIII, 13.
4. *Luc.* X, 42.

contumax, iste superbus, ille inobediens, murmurans ille, denique in multis multi contrarii sancte regule vivendi adeo tradite et preceptorum sanctorum seniorum contemptores. Vultis nosse, qui huiuscemodi estis, quanta sit pena excommunicationis ? Dico vobis, maius omnino de Christi corpore eici quam vindicte corporali subici, et si vexatio huius vestro magis dat auditui intellectum. Non modo qui huiusmodi est Christi non communicat corpori, certe nec in regno Christi et Dei partem habet, denique nec in Deo, proinde ex parte diaboli ipse. Quid vero virum si ex ipsius sunt parte qui ex eodem sunt patre ? An non ille primus contumax, primus inobediens, primus superbus, primus murmurans, primus sancte ei quam nunc servant angeli regule contrarius est inventus, denique suorum contemptor seniorum.

Bene, inquit aliquis, de eo qui primus contumax, primus inobediens superbus inventus est primus, omnia hec intelligimus : sed quomodo murmurans id nobis edissere. Unde, fratres, nobis videtur dixisse tam tacite, puta in corde suo : *Ascendam in celum,* et que sequuntur ibi, nisi de occulto adversus Deum murmure, quasi conditor omnium debuisset aliter de eo disponere, et ipse plus aliquid ab eo accipere, puta illam quam appetit similitudinem Dei. Nonne hoc susurrasse, quodam modo murmurasse fuit ? In quo primum quidem contrarius extitit sanctorum regule angelorum, metentium se iuxta suam regulam, non in alienam istius se regulam extendentium magis vero, attendentium creaturam creatori nec posse nec debere aliquatenus simulari, ea maxime similitudine quam affectavit. Exinde nec regi potuit, nec ad regulam dirigi, sed nec erigi quidem sursum in eternum, frustra clamaret, *Dirige me, Dominè, in via tua*[5], taleve aliquid, quod ad directionem pertineat correctionemve, maxime quia usque hodie contumax, et in predicta tortitudine inveniatur omni. Ipse omnium preceptorum Dei contemptor, preceptorumque omnium seniorum, prophetarum dico et apostolorum, denique omnium per quos a seculo locutus est Deus.

Ergo secundum Domini preceptum fuerat admonendus, nisi quia sicut sua insanabilis omnino plaga, ita et contumacia, inobedientia, superbia denique et omnia que in eo sunt. Quid namque proficeret si a Domino ei fieret admonitio semel et certe septies, certe et septuagies septies ?[6] Sed nichil profecit que in eum fit hodieque et a pluribus et publica obiurgatio, sed irrisio, sed confusio, tanquam quem formavit Deus ad illudendum ei[7]. Nulla usque hodie vexatio dat intellectum auditui eius[8], ut intelligat quanta sit ea iam cui nunc subditur excommunicationis pena : noluit intelligere ut peniteat, aut ut bene agat[9]. Propterea corporali quoque tandem subiacebit pene, et in proprio quidem in quo ipse cruciebatur corpore, et in eo quod suum est pariter omnium iniquorum, plane et ipsius corpus de eius corpore, et membra de membro[10], et corpus hoc ipsum connexum et compaginatum per omnem iuncturam in edificationem suam, querentem huiusmodi omnia plenius usque ad perplexos testiculorum ipsius nervos[11], usque ad extremam partem corporis caudam.

5. *Ps.* V, 9.
6. *Matt.* XVIII, 21.
7. *Ps.* CIII, 26.
8. *Isai.* XXVIII, 19.
9. *Ps.* XXXV, 4.
10. *I Cor.* XII, 27.
11. *Iob* XL, 12.

Ergo excommunicati huius corpus hoc, et ipse in hoc eodem corporali subdetur pene. Ipse socius passionis corporis huius et membrorum horum, sed compassionis nullius ne consolationis dicam. Miseri, ut quid huic communicatis capiti ?, non hoc affatu, quia non affectu quidem condolebit super nos? Quis vestrum scandalizatur et ego non uror ? [12] Uretur tamen, sed ardore non amore, itaque corporali subdetur pene, et punietur in suorum illo alieno et in suo proprio ipsoque alio, dico autem alieno aliquove tali, sicut homines in carneo et terreno. Cum enim quatuor sint spirituum genera, iumentorum, hominum, angelorum bonorum pariter et malorum, et qui spirituum est Pater, nullum ex omnibus preter illum excellentissimum putem, cui non sit necessarium aliquod corpus, utique ad suas explendas dispensationes. Unusquisque dicit Deo spiritui : *Non indiges, Domine, opere aut ope corporis, corpus autem coaptasti michi* [13]. Et primus quidem spiritus ita eget corpore, ut ei sit omnino esse quod esse in corpore, vivere quod corpus vivificare, carere omnino vita quod carere carne et sanguine. Anima vero hominis, que et ipsius spiritus est, in carne et sanguine sed post corpus ipsa et in eternum vivit. Iam vero quod et beati spiritus, licet non in corpore creati aut constituti, licet non corpori uniti, quia tamen opus habeant corporibus [14], ex illa puto quia non temere est quidem presumere incunctanter vera apostoli sententia quod videlicet omnes administratorii sunt spiritus illi [15]. Quonam enim modo sua implerent officia sine corpore ? maxime circa viventes in corpore ? Discurrere de loco ad locum proprie est corporum quod beatos illos spiritus frequenter facere indubitata probat auctoritas. Inde uisi a patribus, inde recepti hospitio et eis huiusmodi exhibita humanitatis obsequia. Porro corpora angelica utrum iam ipsis spiritibus naturalia sint sicut sua hominibus et sint animalia sicut homines, immortalia autem quod non sunt homines, porro ipsa corpora mutent et versant in forma et specie qua volunt, densantes et solidantes quantum volunt : cum tamen in sui veritate pre subtilitate nature impalpabilia sint. An vero in sua simplici substantia subsistentes, corpora cum opus est sumant, expleto opere ponant, in eamdem de qua sumpta sunt, materiam dissolvenda, requirere curiositatis est multe, edificationis non magne. Propterea, huiusmodi sub iudicium reponimus quorumdam similiumque questiones, ut ait apostolus, prestant et non edificationem. Iam vero ad explenda sue malignitatis opera spiritus immundos opus habere corpora ex his que dicta sunt, puto dubium non habeas, si de beatis quoque quibus subest omnino facilius que voluerint posse similiter opinamur. Denique et ipsi itidem in angelos transfigurant lucis [16], que nimirum transmutationes et obumbrationes vicissitudinum corporum prope sunt [17]. subdendos fore sentire absurdum sit, ut recipiant et ipsi prout gesserunt in suo Putas, igitur, in suo illo corpore quodcumque ipsum est corporali vindicta reproborum corpore ? Ergo corporali subdentur vindicte. Verum quid michi illius capitis et corporis persequi culpam excomunicationem et penas non magis

12. *II Cor.* XI, 29.
13. *Heb.* X, 5.
14. Cfr. S. Bernardus, *In Cant.* V, I. sq.
15. *Heb.* I, 14.
16. *II Cor.* II, 14.
17. *Iac.* I, 17.

nostri illius capitis, sed Patris per quem unum his omnia intraverunt in omnes homines et permanent usque adhuc ?

An non ipse non dico frater, sed certe pater inventus fuit contumax, inobediens, postremo et murmurans ? Et de tribus quidem primis forte ait aliquis, ut dicis ita se habet : sed quomodo et murmurans sicut de illo alio, ita et de isto planius facito nobis. An non genus murmurationis, fratres, hoc genus susurrii : *Mulier quam dedisti michi ad id me suasit* [18] ? Iam vero nonne et sancte sibi recens tradite contrarius est inventus regule, denique et precepto Dei ? Data quidem ei lex que posset vivificare sane et lege illa foret beate eternitatis hereditas, et mandatum bonum quod ad mortem ei factum est, sed a se ipso. Porro regula bene vivendi, de regula ordinale edendi, de omni, videlicet, paradisi ligno, excepto dumtaxat uno. Nec vero quanta foret excommunicationis pena ipse intellexit, cuius tamen audivit intentationem. Nam quacumque die comederet de ligno scientie quia moriretur [19]. Ergo non intellexit quanta foret pena excommunicationis, forsitan quia erat in honore.

O honor quam claudis oculum, quam avertis intellectum. Et quidem in hoc eo quam supranotavimus excusabilis minus, neque enim ad eum facta fuerat mandati vel prohibitionis vox. Sed leniavit culpam, temperavit sententia, respectus aliene persuasionis et proprie conditionis infirmitas. Quid tamen ? Nec sic quoque correxit, sed contemptum excusatione cumulavit. Inde excommunicatus, inde vindicte subditus corporali quam graviter experimur nos, siquidem nos ipsius corpus. Quid de corporali potest vindicte dici ? A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas [20]. Vulneratus, semivivus, necessario moritur Adam. Sed quid ? Reconciliati sumus Deo per mortem Filii sui [21], denique reducti ad sanctorum communionem in ecclesiam angelorum, per eam que ad nos facta est Christi capitis communionem [22] : in tantum autem ut excommunicatio olim corpori suo nunc condoleat et minimo ipsius patiente membro, vocem compatientis in se transferat et affectum. Abolita est excommunicationis sententia, dimissa culpa, pertransiens manet vindicta.

Iam cum Deo facta est communicatio, iam nostra sunt omnia sua, denique et ipse. Felix culpa que talem meruit absolutionem [23], toleranda equanimiter excommunicationis quam tam multiplex cum Deo vivo secuta est, flenda vindicta corporalis. Sane non modo corpus Christi capiti, sed et spiritus adheret Deo spiritui, fit cum eo unus [24]. Ferenda iterum iterumque vindicta corpori, ubi iudex nostro ipsi capiti non parcere pro corpore dignum duxit. Caput huius corporis Christus [25], sine culpa eidem corporali vindicte subdidit illud. Quid ? In ratione dati et accepti communicavit michi caput meum Christus. Iam corpus eius corpori meo sociatum est, quippe animatum, sed vindicte corporali sumens corpus subditum largitus est michi suam Deitatem [26]. Itaque, frater, intelligamus iam qualis et quanta fuerit aliqua pena excommunicationis,

18. *Gen.* II, 12.
19. *Gen.* II, 17.
20. *Isai.* I, 6.
21. *Col.* I, 20.
22. *Ephes.* II, 15.
23. *Exultet,* Sabb. Sanct.
24. *I Cor.* VI, 17.
25. *Ephes.* V, 23.
26. Capit. Off. B.M.V.

qualis et quanta fuerit corporalis, et ei que facta est congratulemur nostri huius corporis et tanti capitis unioni. Orat caput pro sua et nostri pariter communicatione. *Rogo,* inquit, *Pater, ut ipsi unum sint sicut et nos unum sumus* [27]. Fiat iam de cetero, fiat, inquam, de medio excommunicatis culparum, fiat Deo in commune gratiarum actio, cui honor et gloria per omnia secula seculorum.

CAPUT XXIV. — Qualis debeat esse modus excommunicationis

Precedente sermone, fratres, audistis gemine rationalis creature, angelice scilicet et humane, communicationem ad creatorem multam : illam factam signaculum similitudinis sue, hanc ad imaginem et similitudinem suam [1], utramque ad vivendum in suorum bonitate electorum. Quousque culpa non fuit, communicatio duravit; accessit culpa, et excommunicationis in utramque sententia lata est. Culpa autem hinc et inde una, at superbia ipsa non dico eam modicam, magis ipsam non habuisse hinc et inde modum; quippe contra Deum; modum plane excedit quisquis in Deum vel leviter offendit : sed qui per superbiam se contra Deum erigit, supra modum peccans peccatum facit. Quid multa ? In Deum *peccavimus cum patribus nostris iniuste egimus* [2], *iniquitatem fecimus,* tam filii Adam quam illi angeli desertores, supra modum et sine mensura.

Sed quid ? Non sine modo et mensura excommunicationis vel discipline extendit mensuram qui omnia creavit in modo, numero et pondere et mensura. Sententiam tulit in hominem et angelum, severam in utrumque satis, sed libratam, utramque iudicio equitatis. Maior in angelo natus, proinde tamquam maiori fortiorique maior atque fortior institit cruciatus. Ipse potens potenter et tormenta patietur [3]; dico vobis iniquis, vobis inquam superbis angelis, nolite inique agere, nolite extollere in altum cor vestrum [4], nolite loqui ad Deum iniquitatem, quasi sine modo et mensura et non magis iuxta modum culpe vestre sue in vos extenderit iusticiam discipline. Inventa est in te culpa gravis, tibi dico qui mane oriebaris, eo plane gravior quanto tu homine maior : ipse primus de terra terrenus, tu de celo celestis [5]. An non usque hodie tuam audimis notari denotari culpam nimiam, videlicet superbiam ? Audivimus, inquit, propheta, eam, superbus fuit valde; haud dubium quin tu, sed superbus Adam, sed non tam valde. Sane nostrarum culparum modus in abbatis illius magni pependit iudicio, utrique iuste de eo conqueri non habemus. Non preceps, non casu fortuito, non inconsulta facilitate excussit sententiam, sed suo magis iudicio trutinatum, ne dixerim positam in arbitrio suo. Neque de peccato neque de iusticia neque de iudicio argui potest [6], non denique de impetu animi, ubi

27. *Ioann.* XVII, 11.
1. *Gen. I,* 26.
2. *III Reg.* VIII, 47.
3. *Sap.* VI, 7.
4. *Ps.* LXXIV, 5.
5. *I Cor.* XV, 47.
6. *Ioann.* XVI, 8.

iudicat omnia cum tranquillitate, de iniquitate nulla : siquidem rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo [7]. Deo gratias, frater ille, qui et Pater noster, inventus est in leviori culpa, proinde excommunicationis et discipline levior in eum mensura extensa est, leviorem dixerim, magni illius peccatoris comparatione. Aliena suasio, infirma conditio, minor in ipso quam in illo scientie Dei cognitio, culpam non minimum leniarunt. Per esum peccavit.

Pulcher, igitur, excommunicationis modus, iusta mensura discipline, privatus est a mense participatione, ut per que peccavit, per hec et puniretur. Ve terre, ve hominibus, cuius principes mane comedunt [8], Salomon ait. Testimonium hoc verum est, scimus quia et de nostris illis principibus principiis videlicet generis nostri. Pulchra valde ratio est, ut a superne mense privetur consortio, a sanctorum angelorum convivio, qui cibo vescitur interdicto. Certe ut in sudore vultus sui suo vescatur pane [9], ut alium comedat qui oblitus est comedere panem suum [10], ut cibatur pane lacrimarum [11], qui ex omni preter uno fructu noluit edere paradisi. Pane doloris et in loco horroris et vaste solitudinis [12], qui in loco noluit voluptatis, ut quasi catellus edat de micis de mensa cadentibus dominorum [13], qui paratam sibi magnam mensam noluit expectare angelorum. UT alius MENSE PRIVETUR PARTICIPATIONE, qui suam propere vetitis voluit instaurare. Itaque privari a mense consortio ita sit ratio, ut fame laboret et media, denique in hac qua eum posuit dominus lacrimarum valle [14].

Sed numquid huius culpe discipline sufficiens hec mensura ? Nequaquam. Nam sequitur : UT IN ORATIO PSALMUM UT AUT ANTIPHONAM NON IMPONAT NEC LECTIONEM RECITET USQUE AD SATISFACTIONEM. Pulchre scriptum est. Da occasionem sapienti et sapientior est [15]. Inde est quod sicut tabernaculum, sicut sanctuarium, sicut domum, templum aliasque huiusmodi officinas, ita oratorium in celo et in terra Domino Deo assignamus. Et tabernaculi quidem aliorumque huiusmodi vobis lectionibus intentis satis ratio patet de oratorio quod in celo, eque ut in terra, sit hac dicimus ratione. Si in terra dicitur oratorium ubi divinum secretius agitur mysterium atque ministerium, oratorium cur in celo non dicimus, forte aliquod sacrarium differentius ab aliis, quo ascendant orationes sanctorum ? An non ibi phiale eisdem orationibus plene, quasi facta in hoc ipsum quedam vasa glorie ? Ibi psalmos, antiphonas, lectiones atque huiusmodi spiritualia diximus decantari, cum supra de divinis officiis tractaretur ; proinde hic indignum censuimus iterare. Ergo privatus iste a mense participatione et ipse magnus Adam, capud suo corpore in illo oratorio non psalmum, non antiphonam, imposuit, non denique lectionem usque ad satisfactionem recitavit. Psalmum bonam operationem, et antiphonam devotam intentionem, et lectionem bonam dixi significare aliquid ad celestem pertinens doctrinam : ex tunc quippe *non speciosa laus in ore peccatoris* [16].

7. *Ps.* XCI, 5.
8. *Eccles.* X, 16.
9. *Gen.* III, 19.
10. *Ps.* CI, 5.
11. *Ps.* LXXIX, 6.
12. *Deut.* XXXII, 10.
13. *Matt.* XV, 27.
14. *Ps.* LXXXIII, 6.
15. *Prov.* IX, 9.
16. *Ecclus* XV, 9.

Itaque nichil tale imposuit in oratorio illo homo ille, per quem excommunicationis huius sententiam excipimus omnes. Quod dico tale est, non bonis operibus, non denique, ut paucis concludam, omni quantacumque iusticia Deum placare potuit, non intrare in sanctuarium illud Dei usque ad satisfactionem. Quomodo in illud imponeret, aut intraret oratorium illud, quamdiu Cherubim et ille gladius igneus ante illius ostium ponebatur versabaturque ?[17] Non in celi oratorium, quinimmo et cum suis celestibus omnibus officinis clausum fuit celum usque ad satisfactionem. Quam vero me putatis dicere satisfactionem ? Numquid privati a mensa ? Nequaquam : magis vero illius, qui eam facere suffecit solus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus[18]. Non quod illius separationis tempore Deo non placuerunt multi, et non quia pauperum suorum orationes spreverit aut despexerit, nunquam qui sic in illum hominem iudicavit : sed quia nullius iusticia, eque ut lex, ad perfectum hoc adduxit, ut intrare posset in interiora velaminis et in oratorio illo imponere quicquam. Laudibus divinis sacrisque obsequiis insistebant angeli soli, suo funebri obsequio in terra homo.

Iam vero, Deo gratias, data est satisfactio, iam psalmos et antiphonas circa spiritualia denique sua omnia in oratorio illo imponit homo, et sanctorum conventus conventibus atque concentibus adimantur angelorum. Inde est quod angeli assistunt orantibus et intersunt psallentibus, sanctorum in illud supernum oratorium deferunt orationes. Inde tam alacriter quam confidenter dicimus : *Ad te orabo, Domine, adorabo ad templum sanctum tuum*[19], et huiusmodi multa, quia post satisfactionem quicquid in divinis laudibus exhibemus ibi credimus iam imponi. Sed ecce, post satisfactionem ad communem et plenam mense celestis admittimur refectionem ? Nequaquam. Usque adhuc separamur a mensa, usque adhuc privamur mense illius ex parte maxima, in quantacumque innocentia ambulemus. STAT RATIO PRIVATORUM A CONSORTIO MENSE ; sic quidem angeli super mensam illam reficiunt indeficienter sexta, et nos nona et nos vespera : an non meridies hora sexta ? Iam vero in meridie Dominus pascit angelos, in meridie cubat inter eos. Sive caritatis sive intime claritatis fervorem dixero meridiem, non absurde puto, utrumque dicam, et vos facile in utrumque cessuros sensum. Indica michi quem diligit anima mea, ubi pascat, ubi cubet in meridie[20], quasi hora sexta, ait quedam, usque adhuc privata ab illius consortio mense. At amica ipsa tanquam utique sponsa.

Persuasumne est vobis ipsam esse ipsam : ipsam ista dicere et ipsam refectionem cibi sui post illorum fratrum refectionem et loco sumere et tempore, nam letus refectionis illorum paradisus his quem videtis, lacus miserie vester. ILLI REFICIUNT SEXTA HORA, VOS NONA ET VESPERA, utraque a claritate et caritate illa plurimum minorati. Porro cibus illorum verbum illud, *in principio apud Deum,* noster huius panis ut diximus lacrimarum. Itaque privata est amica et sponsa pro modo quidem sue levioris culpe, pro mensura sue excommunicationis et discipline, ab illius mense participatione. Sicut ex parte cognoscit, ita et ex parte nonnulla de mensa illa hic quoque in sua sibi assignata hora sumit et reficit. Nonne enim cum mensa illa participemus ? Panis quem fran-

17. *Gen.* III, 24.
18. *I Tim.* II, 5.
19. *Ps.* CXXXVII, 2.
20. *Cant.* I, 6.

gimus et calix cui benedicimus, nonne communicatio, nonne participatio corporis et sanguinis est[21] illius verbi, quo in sua mensa et in suo meridie pascuntur angeli ? Deo gratias non privavit nos omnibus bonis, etsi quibusdam illius mense lautioribus ferculis ; nec omnem ipsius tulit communionem, quod intulit excommunicationem. Multa iam nobis ratio in mense illius consortio et quia ratio idcirco non iniuste et hic ratiocinatio. In illius mense ferculo sunt duo quedam, verbum scilicet et caro. Ipsi reficiant de verbo et nos de carne participemus hic privatim, etsi ad tempus non quidem omnimodis privati sumus. Una omnino nobis cum beatis angelis mensa, sive in celo sursum, sive in terra deorsum ; et una unius, etsi diversa participatione, cuius participatio eius in idipsum[22]. Siquidem caro et verbum unus Christus, licet huius noster, illud eorum, cibus fit. REFECTIONEM, inquit, POST CIBI FRATRUM REFECTIONEM ILLORUM ACCIPIAT, plane post, non solum tempore et hora, immo etiam et natura, quia licet in societate sit persone caro, tamen est posterior deitate. Sed nostram inde sumimus refectionem USQUE DUM SATISFACTIONE CONGRUA VENIAM CONSEQUAMUR. Nostra est refectio qui defecimus, nam illis epulatio est.

Quid tamen sibi vult istud *congrua ?* Est sane congruum, ut anima que peccaverit ista puniatur, et sicut filius non portabit iniquitatem patris, nec pater in suo illo filio[23], quem pro nobis tradidit, videlicet, propter peccata nostra solum illum percusserit, tota disciplina culpe excommunicationis denique et pacis nostre sit super eum solum. Plane sua illa pro nobis satisfactio quasi incongrua fuit ubi quod non peccavit, sed nec peccare potuit, penam pertulit peccatorum : ergo quasi incongrua, sed pia, sed misericordia plena. Magnam quippe consequuti sumus veniam per illius satisfactionem, sed ut nostram addamus congruum id. Itaque feramus pacienter prefatam a mensa privationem, et hora nobis constituta sumamus indictam refectionem, donec congrua satisfactione omnimodam mense huius consequamur cum illis edentibus communionem. Per Dominum nostrum Iesum Christum cui honor...

CAPUT XXV. — DE GRAVIORIBUS CULPIS

Sepe, fratres, gravati ut videtur nobis, supra modum ingemiscimus, dicentes Deo quoniam die et nocte gravata est super nos manus eius[1], et quia grave iugum super filios Adam[2] a die nativitatis sue donec revertentur in matrem, omnia aliaque huiusmodi multa preferentia aliquod quasi querimonie genus. Suspiciones de eo forte ingerunt quondam et in ea que inter nos et ipsum vertitur causa. Si non appellationem, certe quasi a manifesto gravamine vel obliquam quamdam interpellationem. At vero ipsa multo iustius in nos ista : "Ve genti peccatrici, populo gravi iniquitate"[3], denique multa huiusmodi ;

21. *I Cor.* X, 16.
22. *Ps.* CXXI, 3.
23. *Ezech.* XVIII, 10.
1. *Ps.* XXXI, 4.
2. *Eccli.* XL, 1.
3. *Isai.* I, 4.

que si appenderentur in statere iniquitas nostra, quam de nobis facta iusticia, quasi harena maris sicut gravior appareret [4]. O homo tu quis es, qui predicta audeas Deo procaciter reddere, et non magis ei humiliter, sed certe veraciter dicere, quoniam iniquitates supergresse sunt caput meum, et sicut onus gravate sunt super me [5]. Magis quam manus tua Domine, si custodem hominum requiris, quare posuit te contrarium sibi, quare factus es temetipsi gravis [6], et nonne statim invenis quia conversus est dolor tuus in caput tuum et in tuum verticem tua descendit iniquitas ? [7] Arrogantia tua respondet tibi in facie, et secundum modum culpe extendit mensuram discipline sue is cuius est vindicta. Grave utique iugum, iuste tamen illud super te imposuit Deus et Pater Domini nostri Iesu : sed numquid Christi Domini illud septuplum aggravavit et non magis septuplum allevavit, tuum quidem excutiens et imponens suum suave et lene, denique et leve ? Iam vero computruit iugum tuum grave a facie oleo sui, postremo superavit iugum humeri virgam et sceptrum exactoris tui [8]. Quid ? Per omnia iam inveneris in levioribus culpis, ut quicquid peccaveris aut peccare possis donetur tibi, velis tantummodo penitere. Iam in Dei oratorio imponis psalmum et orationes, iam super altare eius vitulos [9] labiorum tuorum confitentium nomini eius, iam quecumque facis in verbo aut in corpore, omnia in nomine ipsius agere potes. Privatus fueras a mensa, sed ad mensam magnam iam sedes, iam tibi in ea apponitur salutaris cibus ad extremum iam veniam culpe consequeris, ubi satisfactionem agis.

Propterea dico vobis, fratres, ne dicamus aliquid stulte contra Deum, nec peccemus labiis nostris, quasi de manifesto aliquo, ut predixi, gravamine similiter eo conquerentes, sed super culpe nostre et sue eque iusticie allevatione gratias agentes magis. Hec atque huiusmodi in eum dicat, et iniuste quidem, sed stulte, sed impie, his qui usque hodie et in eternum gravioris culpe teneretur, noxa sententia pariter et pena : ille accusator, ille calumpniator, qui nec Deum timet, nec hominem veneratur [10], nec extollere in altum cornu et cor suum, non ponere os suum in celum, et loqui adversus Deum iniquitatem. non timuit adversus Deum inique agere, non timet nunc quoque inique dicere adversus Dominum et Christum eius [11], et non inique assistere ei contra sanctos eius. Ipse quidem in gravioribus inventus est culpis, ipse gravioris culpe tenetur noxa. Nos siquidem iam non tenemur, ubi debitum spontanei solvimus. Denique quecumque gravia et importabilia alligavit aliquando Dominus et imposuit super humeros hominum sua amovit ipsa dextera suoque digito, dico autem Filio et Spiritu Sancto. Quis sit ille, quem oblique tango non vos putaverim ignorare ; ipse est diabolus et Sathanas. Bene, inquit forte aliquis vestrum ; bene inquam, dixeris quod gravioris culpe tenetur noxa, certe non exibit inde, certe non absolvetur, non denique vel levabitur unquam, sed nomen fratris quonam modo ei congruat edicito. Neque enim, ut hominis dicatur, admittit ratio, non denique ius nature, cum naturam huiusmodi participat nichil.

4. *Iob* VI, 3.
5. *Ps.* XXXVII, 4.
6. *Iob* VII, 20.
7. *Ps.* VII, 17.
8. *Isai.* IX, 4.
9. *Ps.* L, 2.
10. *Luc.* XVIII, 4.
11. *Ps.* LXXIV, 5.

Littere autem consequentia habet sic: Is AUTEM FRATER QUI GRAVIORI TENETUR. Ad hoc ego : Deus Pater spirituum est ; id ab apostolo accepimus propter quod et tradimus vobis : et non magis, inquit, obtemperabimus Patri spirituum et vivemus ? Ergo et spiritus ille ; quod si beati spiritus filii sunt Dei, iuxta illud constituit terminos populorum, iuxta numerum filiorum Dei [12]. Numquid non iste eorum est frater, licet frater falsus ? Numquid non usque hodie ipse angelus Domini, quamvis malus ? Si hereditatem, sed naturam, sed creationem non amisit. Puto si hodie que dixerit unus beatorum spirituum : *Frater fui draconum et socius strucionum,* non mentietur [13]. Ergo ipse frater vel aliquando spirituum beatorum. Ipse itaque causetur quod aggravavit super eum Dominus manum suam, sed non obliviscatur quia iniquitates eius sicut onus grave gravate se super eum [14], et quia super ipsum sua sedet iniquitas sicut talentum plumbi [15].

Ergo suspensus est a mensa simul et ab oratorio, idque in eternum. Et ab oratorio quidem, ut in perpetuum non assumat laudem Domini et orationem, non denique pro eo a sanctorum populo assumatur. Audire est unicuilibet illorum quomodo dixerit Dominus Iesus : *Quare tu ennarras iusticias meas et assumis testamentum meum per os tuum* [16] ubi quasi in laudem eius diceret ; scimus quod sis sanctus et iustus Dei, venisti ante tempus torquere nos, quomodo increpabat eos et non sinebat loqui. O ordinem preposteratum sed commutatum optime.

Interrogabant nos aliquando qui adduxerunt et captivos duxerunt nos. Interrogabant [17], inquam, nos verba cantionum, dum suspensi ab oratorio suspendimus organa nostra super flumina Babilonis, sedentes et flentes dum recordaremur Syon. *Hymnum,* inquiebant, inquietando nos, *cantate nobis de canticis Syon ;* et que ibi de sua tali in nos depromentur aggravatione. Iam vero eadem rependimus eis, et omnis nostre leticie principium proponimus atque ponimus Ierusalem.

Ergo ipsi suspensi ab oratorio, irrevocabiliter privati quoque a mensa nostra, cuius iam vivimus participatione. Non est enim communicatio mense Domini, siquidem ipsa est, et mense demoniorum ; non calici eius et illorum [18].

Sequitur : NULLUS EI IUNGATUR IN COLLOQUIO NEQUE IN CONSORTIO. Attendite fratres, ab eius colloquio ; et colloquiis divinis atque orationibus institite magis, sane id necessarium valde. Habet namque spiritus ille sancti spiritus emulator, sed non in bonum, habet, inquam colloquia sua, habet soliloquia sua, modo discurrentia per sibilum aure lenis, modo per venas occulti susurrii [19], modo per fistulas, per ora et aperta organa sua. Porro peccati suggestio, delectatio denique omnis huiusmodi clandestinam immissio sibilum sue lenis aure suique occulti susurrii putaverim venas, usque adeo occultas ut interdum inde veniant aut quo vadant nos nesciamus [20]. Aut certe, si id forte interdum

12. *Act.* XVII, 26.
13. *Iob.* XXX, 29.
14. *Ps.* XXXVII, 5.
15. *Zach.* V, 7.
16. *Ps.* XLIX, 16.
17. *Ps.* CXXXVI, 3.
18. *I Cor.* X, 20.
19. *III Reg.* XIX, 12.
20. *Ioann.* III, 8.

datur quibusdam aliquatenus persentiscere puta quod a malo sit et ad malum vadat, certe vix datur intelligere ad quantum malum veniat et ad quantum tendat, usque adeo ignorant astucias eius multi. Blande per huiusmodi ingreditur vias, sed in novissimo ut coluber mordat, eque ut illud colloquium quod per vinum suave et splendidum vivide apud Salomonem signatur. Ergo nullus ei in tali iungatur colloquio. Iuncturam queris ? Accipe consensum, per hunc namque delectatio iungitur suggestioni, denique in huiusmodi unum uni, ita ut nec spiraculum per ea incedere possit. Sed quid occulta eius rimamur colloquia atque consilia pene inscrutabilia ? Vivus sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti [21], ipse talium est discretor. Ad publica convertamur : hunc illius consortia colloquiaque dixeris ubicumque ipsi sint, conveniunt non modo ad blasphemandum Deum, quod speciale est impiorum, sed ad detrahendum alterutrum, denique ad genus aliquod mali sermonis concinnandum. Sed quia trita sunt hec non attendimus quanta super ipsis incurrimus detrimenta.

Sequitur : SOLUS SIT AD OPUS SIBI INIUNCTUM at ipsum expetitum quam iniunctum ab aliquo magis. Porro opus eius temptare, decipere, nocere omnibus quibus prevalet modis, denique animas perdere opus eius. Ergo opus hoc ipsius non iniunctum a Domino sed expetitum, ut dixi, ab eo magis. Nam de iusto quodam legis quod Sathan expetivit eum ut temptaret [22] : ad hoc, igitur, opus solus ipse capud cum suo corpore solus prefate subditus excommunicationi. SOLUS, inquit : siquidem et si temptat Dominus, sed non ut perdat quod opus eius potissimum est. Iam vero persistens, inquit, IN PENITENTIE LUCTU ; non iudicabitis, puto, incongruum referre huiusmodi ad corpus de capite, sepe facere id cogimur, et docemur nichilominus in sancto illo quod ex Christi capite et sibi coherentibus membris adunatur corpus. Ergo persistet in luctu penitentie huiusmodi homo, sed sere proinde sempiterne. Neque enim capiti penitentiam ullam aliquando dederim vel seram ; quippe est id sanctorum, non habeat auctoritas scripturarum. At vero de suo id lego corpore, nam sic habet : *Iuxta se penitentes et pre angustia spiritus gementes* [23], ubi vero luctum esse quis nesciat ? Denique adest testimonium ita dicens, quia *ibi erit fletus et stridor dentium* [24]. Huiusmodi hominem traditum Sathane iam quis ignorat ? [25] Ideo in interitum carnis sue. Si genus aliquod mortis esse dixeris vivere in tormentis, sane et corpus et anima et spiritus integer servabitur in die Domini, in die iudicii ; et huiusmodi hominis omnia hec servabuntur in die illa. Salvabuntur, dixerim, non ut non pereant, sed ne omnino pereant, sicut que ad nichilum penitus rediguntur. Portio huius capitis fit cui quidem in cybum data est terra, pulvis, fenum, palea ; et hec omnia, significatio peccatorum.

Quid vero sibi vult quod dicitur SOLUS ? Plane non comedet ex eo Deus, non angelus, non sanctus, tanquam quod de universo Christi corpore proiectum, ei soli ad devorandum datum sit. Inde iam non quod tam instanter querit quem devoret [26] et suus est iste cibus, ut suam hanc faciat voluntatem. Ergo tandem cybi sui huius percipiet refectionem, sed suam ingluviem satiabit nunquam.

21. *Heb.* IV, 12.
22. Cf. *Luc.* XXII, 31.
23. *Sap.* V, 3.
24. *Matt.* VIII, 12.
25. *I Cor.* V, 5.
26. *I Pet.* V, 8.

Siquidem sicut infernus, ita insatiabilis ipse. Omnis ei detur caro, nunquam dicet, *sufficit*. Adhuc omnem hominem, omnem pariter et angelum in cibum dederit ei Deus, fame cibi huiusmodi tabescet semper. Itaque dabitur ei refectio sua, et ea, qua Deus competere videbit, hora et mensura ; porro mensura finita, et certa Dei reproborum scientia, et numerus mensuratus ; hora, hora illa de cuius die nemo scit [27]. Utramque nemo vestrum dubitat casu incerto fluere, quasi vel mensura, supra quam previdit, possit crescere, hora preterire aut tardare, denique accidat ubi quicquam quod non previderit competere moderator universitatis. Sicut electorum, ita certa est, que illi in cibum dabitur, mensura reproborum : horam dandi in tempore previdit, qui tempora et momenta in sua posuit potestate. At ipse abbas quem interpretamus patrem.

Ergo dabitur ei cibus nec benedicatur, magis autem dicetur in hunc modum : *Ite, maledicti in ignem eternum* [28], et quod sequitur ibi. NEC A QUOQUAM BENEDICATUR, inquit, TRANSEUNTE. Transeuntes qui sint, non debeo pertransire. Qui vero ipsi non sancti, nisi et ille qui transiens ministrabit illis. Illi ut recumbant, ipse ut ministret. Itaque non benedicemus cibo illi, sed nec Dominus ipse. Benedicet vero Dominus cibum suum quem sibi ipsi preparavit in eternum, dicens : *Venite, benedicti patris mei, percipite regnum* [29], quod nobis prestare dignetur, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum, Amen.

27. *Matt.* XXIV, 36.
28. *Matt.* XXV, 41.
29. *Matt.* XXV, 34.

J. M. DEL ESTAL
Monje Agustiniano

TESTIMONIO POSITIVO DE PETILIANO SOBRE LA INEXISTENCIA DE MONACATO EN ÁFRICA ANTES DE S. AGUSTÍN

Entre los múltiples temas de actualidad histórico-eclesiástica ocupa un plano relevante el del monacato primitivo. Incesantes trabajos de investigación, repetidas semanas de estudio y frecuentes congresos sobre esta fecunda faceta de la espiritualidad cristiana dan prueba elocuente de ello.

También la iglesia de Africa se ha visto objeto de estudio bajo este respecto y en menos de un decenio se han sucedido numerosas monografías, destinadas a ilustrar la admirable floración monástica de la undécima diócesis del imperio. Ahora que en esta vasta producción literaria ha vuelto a aflorar la tesis, ya rancia, por lo vieja, de que San Agustín no fue en modo alguno el iniciador y padre del monaquismo africano, el que existía ya anteriormente a él.

En 1954 escribía en la universidad de Estrasburgo el profesor René Metz que "la vida común no tuvo que aguardar a San Agustín para hacer su aparición en la iglesia de Africa entre las vírgenes" [1]. En un breve estudio de réplica ya expusimos las razones por las que hoy por hoy no puede hablarse con verdad, a la luz de los documentos conocidos, de monasterios de vírgenes existentes en Africa antes del 393 [2]. Y no se olvide que el primer monasterio africano de que tenemos noticia data del 388 y por obra precisamente de Agustín, quien inauguró el programa de vida monacal en una heredad paterna en las cercanías de Tagaste [3].

1. "Mais il est bien probable que l'Église d'Afrique n'avait pas dû attendre l'arrivée de saint Augustin pour favoriser la vie commune parmi les vierges". *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie.* (Bibl. de l'Institut de droit canon. de l'Univ. de Strasbourg, IV), Paris 1954, p. 71-72.
2. Estal, J.-M. del, *Sobre los comienzos de la vida común entre las vírgenes de África*, en *La Ciudad de Dios*, 170, 1957, pp. 335-360.
3. Estal, J.-M. del, *¿Un cenobitismo preagustiniano en África?*, en *La Ciudad de Dios*, 171, 1958, pp. 187-192; Manrique, A., *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla* (a. 373-430), El Escorial 1959, pp. 65-73.

Un año después, el 1955, se pronunciaba asimismo contra el atributo tradicionalmente otorgado al obispo de Hipona, de autor y alma del monaquismo africano, Georges Folliet, al sostener en el congreso de estudios patrísticos de Oxford la existencia en Africa de un monacato oriental u egipcio, anterior al agustiniano o, cuando menos, coexistente [4].

Apenas hubo transcurrido un año y ya extendía E. Hendrikx a las provincias africanas de Bizacena y Proconsular la tesis que Folliet tan sólo había circunscrito a Cartago [5]. "Según la teoría del P. Hendrikx, los antiguos monasterios africanos que pudieran llamarse agustinianos, fueron exclusivamente los de la provincia de Numidia. Los de la provincia proconsular *no eran agustinianos,* aunque estuvieran también sometidos a la influencia agustiniana, y no lo eran de ningún modo los de la provincia bizacena" [6].

En un segundo estudio también de réplica contestamos ya a ambos, demostrando que su argumentación en modo alguno es decisiva y que, por lo que concierne a la metrópoli africana, se está aún muy lejos de haber probado que los destinatarios del *De opere monachorum* fueran monjes *euchitas* o *mesalianos* [7].

Ultimamente en una obra de mayor amplitud y envergadura, por su voluminosidad y dedicación exclusiva a la aportación monástica del obispo de Hipona, se suma de buen grado el autor a la misma corriente, proclamando sin paliativos y repetidas veces, cual hecho incuestionable, la presencia de monacato en Africa anteriormente a San Agustín [8]. Escribe textualmente: "Aunque imperfectamente conocido, *la existencia de un monacato preagustiniano en Africa,* sobre todo en lo que se refiere a los monjes, *es un hecho histórico seguro.* El continente africano, bloqueado materialmente por todas partes de monjes, en las islas adyacentes, en Italia, en España, en Egipto, no podía mantenerse intacto a tales influencias, máxime en aquella época en que los monjes vagaban con tanta facilidad de una parte para otra" [9].

4. *Des moines euchites à Carthage en* 400-401, en *Studia Patristica,* Papers presented to Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955 (*T. U.*, 64, 1957), II, pp. 386-399.

5. En el artículo citado el P. Folliet se ciñe estrictamente al estudio de los monjes de Cartago, que para él eran mesalianos o euchitas, pero nunca agustinianos. Cfr. ESTAL, J.-M. DEL, *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago,* en *La Ciudad de Dios,* 172, 1959, pp. 596-616.

6. CILLERUELO, L., *Un episodio en el primitivo monacato agustiniano,* en *La Ciudad de Dios,* 172, 1959, p. 357. Teoría que expuso el P. Hendrikx en la *Settimana Internaz. di Spiritualità Agostiniana,* tenida en Roma del 22 al 27 de octubre de 1956, bajo el título: "L'evoluzione storica del monachismo di S. Agostino fino all'invasione islamica".

7. ESTAL, J.-M. DEL, *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago,* pp. 596-616.

8. MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín ...*, *passim.*

9. *Ibidem,* p. 148, n.º 215.

La existencia pues de un *monacato preagustiniano* en Africa "es un hecho histórico seguro", a juicio del citado autor. Sin embargo, parece que su convicción no era muy firme, cuando quiso como dar marcha atrás al cabo de menos de un año, al rectificar sustancialmente su primer aserto y afirmar lo que sigue: "*No consta por ningún documento la existencia de la vida común antes de la fundación agustiniana.* De donde se deduce lógicamente que San Agustín es el introductor de la vida común en Africa romana" [10]. Conclusión de la que sinceramente nos felicitamos, por ser idéntica a la nuestra [11]. Ahora que habría ganado muchísimo de haber llegado a ella desde un principio y hubiera evitado en consecuencia tan displicente disonancia. Pues, mientras afirma en el libro "la existencia de un monacato preagustiniano en Africa, como un hecho histórico seguro" [12], califica poco después de insostenible aquella misma tesis, por carecer de documentos [13].

Pero ni en esta rectificación evita el autor todo acento contradictorio, ya que en el mismo trabajo en que niega la existencia de vida común anteriormente a San Agustín en Africa [14], da en cambio por "un *hecho histórico, cierto y seguro,* la presencia de vírgenes y *monjes* en Africa anteriormente a San Agustín" [15]. De donde se desprende lógicamente, que, si hubo monjes en Africa antes de San Agustín, debió existir allí la vida monástica anteriormente a él, ya que ésta no puede concebirse sin monjes y viceversa, por donde si afirma que hubo monjes en Africa desde antes de San Agustín, concede asimismo que hubo también vida monástica preagustiniana, lo que abiertamente niega en el pasaje ya reproducido [16].

Ni se invoque tampoco la salvedad de que lo que precedió a San Agustín en Africa fue el *monacato,* pero no la *vida común,* cual si *vida común* no fuera acaso en la historia del ascetismo primitivo sinónimo de *monacato* [16 bis].

10. MANRIQUE, A., *San Agustín y el monaquismo africano,* en *La Ciudad de Dios,* 173, 1960, p. 127.
11. ESTAL, J.-M. DEL, *¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa?,* en *La Ciudad de Dios,* 168, 1956, pp. 375-408; *Ibidem,* vol. 171, 1958, pp. 161-195; IDEM, *Sobre los comienzos de la vida común entre las vírgenes de Africa,* en *La Ciudad de Dios,* 170, 1957, pp. 335-360.
12. MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín,* p. 148, n.° 215.
13. IDEM, *San Agustín y el monaquismo africano,* p. 127: "No consta por ningún documento la existencia de la vida común antes de la fundación agustiniana".
14. Cfr. la nota precedente.
15. *Ibidem,* p. 123.
16. Cfr. la nota 13.
16 bis. Tal distinción aparece ya esbozada en su libro (p. 148, n.° 215), donde después de arrebatar a San Agustín la paternidad monástica en el Africa romana, dando "la existencia de un monacato preagustiniano en Africa por un hecho histórico seguro", añade sin embargo, a renglón seguido, que "No podemos tampoco negar a San Agustín la creación de *un espíritu monástico nuevo..., la vida de comunidad perfecta y sujeción completa al monasterio*", cual si quisiera reservar aún al obispo de Hipona, pese a su primera afirmación, la nota del autor del monaquismo africano.

En conclusión. El P. Manrique ha querido abandonar su primera tesis de *un monacato preagustiniano en Africa,* ahora que procurando guardar la forma de un simple cambio de términos.

En sucesivos estudios nos hemos propuesto demostrar la inexistencia en Africa de vida común antes de San Agustín, describiendo en ellos la curva ascendente del ascetismo africano, por lo que respecta a la profesión de continencia o virginidad, hasta la aparición de la vida monástica en uno y otro sexo, por obra precisamente del obispo de Hipona [17]. En corroboración de lo mismo, presentamos ahora esta comunicación sobre el testimonio positivo de Petiliano.

Sigue siendo opinión común hasta la fecha que el testimonio del líder donatista acerca del monacato y mérito de Agustín a este respecto no encierra más que un mero valor negativo y en consecuencia escasamente probatorio. Vendría a decirnos simplemente que el obispo de Hipona pasaba por el inventor de la vida monástica en la iglesia universal. Lo que por ser tan ajeno a la verdad no le mereció a Agustín más respuesta que su refutación, añadiendo que un tal despropósito no podía conocer otro origen más que la ignorancia o mejor quizás la simulación. Es una pena por cierto que no se conserve otra memoria de la acusación de Petiliano, que la brevísima confutación de Agustín, expresada en estos términos: "Deinceps perrexit ore maledico in vituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum. Quod genus vitae omnino quale sit, nescit; vel potius toto orbe notissimum nescire se fingit" [18].

Diferencia que pone mucho más de relieve entre *monacato* y *vida común,* en el artículo citado (*La Ciudad de Dios,* 173, 1960, pp. 118-138), proclamando a San Agustín creador de esta última, pero jamás autor de aquél, por haberle ya precedido, como si entre ambos conceptos corriera históricamente una distinción sustancial. Si, por otra parte, no duda en afirmar que "El *primer monasterio de monjes* del Africa romana fue el convento agustiniano de Tagaste (a. 388)" (*Ibidem,* p. 127), viene a reconocer en contraposición de su primer aserto del libro que el cenobitismo o monacato no se inauguró formalmente en Africa hasta San Agustín.

Por lo demás, la aparición fugaz por la metrópoli cartaginesa y litoral africano de un monje errante y desconocido, o mejor, ascetas del bordón y la alforja [*giróvagos*] (Salviano, *De gubernatione Dei,* VIII, 4, P. L. 53, 156), sin estable asiento ni superior, viandantes sin descanso, no basta en modo alguno para poder hablar de un monaquismo preagustiniano en la iglesia africana. Y la razón es obvia. Un tal género de vida ascética, como el llevado por aquellos vividores errabundos, no fue mirado nunca como expresión de una vida monástica (Salviano, *ibidem*).

17. Estal, J.-M. del, *¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa?,* en *La Ciudad de Dios,* 169, 1956, pp. 375-408; Idem, *Sobre los comienzos de la vida común entre las vírgenes de Africa, ibid.,* 170, 1957, pp. 335-360; Idem, *¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa?, ibid.,* 171, 1958, pp. 161-195.

18. Augustinus (S.), *Contra litteras Petiliani,* III, 40, 41. *P.L.* 43, 372.

Sin embargo, añadimos nosotros, no es ni escaso ni tan sólo negativo el alcance y valor de este testimonio, analizado en su marco histórico y circunstancias personales del autor.

Para penetrarnos mejor de su contenido es preciso remontarnos al 400/2, fecha aproximada de la controversia literaria entre Petiliano y San Agustín [19]. Por aquella época había llegado el donatismo en su lucha casi ya centenaria al momento álgido de su historia. Esgrime toda clase de armas para lograr sus intentos, persigue a los católicos y urde sin el menor escrúpulo intrigas y calumnias sin cuento contra la Iglesia y sus más venerandas instituciones. A la polémica difamante y mordaz suma la fuerza armada de sus bandas terroristas, los *circunceliones,* apellidados así porque "sich bei den *cellae rusticanae,* das heisst wahrscheinlich: den Märtyrernschreinen und —gräbern in ländlichen Kirchen Numidiens mit angebauten Verpflegungsmagazinen, sammelten" [20]. Admiradores exaltados de sus colegas, caídos en las refriegas sanguinarias, se aprestaban a montar guardia en sus sepulcros, los que veneraban como santuarios o memorias de sus mártires [21]. Engañados por la falsa creencia de que la muerte alcanzada en el combate les granjeaba la gloria del cielo, cifraban su aspiración suprema en "als Märtyrer zu sterben und dadurch unmittelbaren Eingang ins Paradies zu erlangen" [22]. Se explica su persistente afán de "cellas rusticanas circumire" [23], desparramadas sobre todo por los campos de Numidia, al objeto de velar a su lado y encenderse en el sacro fuego de sus congéneres donatistas, heroicamente sucumbidos. El proselitismo en el medio ambiente agrícola, disperso por caseríos o granjas, y extremado culto a sus caídos, constituían el móvil de sus interminables correrías [24] y vagar sin descanso [25], en busca de un acicate a su fanatismo religioso, ya

19. "Auf Buch I von Augustinus Replik (a. 401) antwortet Petilianus in einer gegen 402 verfassten *Epistula ad Presbyteros,* in der er gegen seinen grossen Gegner in scharfer Weise polemisiert (*Contra litteras Petiliani* III, 16, 19 ss.). Augustinus antwortet auf diese Duplik im Buch seines genannten Werkes und bringt einige Zitate Petilians". DINKLER, E., "Petilianus", en *Paulys Real-Encycl. der kl. Altertumswissenschaft,* neue Bearbeitung, 37, 1 (Stuttgart 1931), 1133. "Petilian's *Epistola ad Presbyteros,* written about 400/1, was the first step in his ten years' duel with Augustine". FREND, W. H. C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa,* Oxford, 1952, p. 253.

20. KARPP, H., "Donatismus", en *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart,* II, Tübingen 1958, 3. ed., 240; FREND, W. H. C., "Donatismus", en *Reallexikon f. Antike u. Christentum,* IV, Stuttgart 1959, 135-136.

21. FREND, *The Donatist Church,* p. 174 ss.

22. IDEM, "Donatismus", en *Reallexikon f. Ant. u. Christ.,* 135.

23. AUGUSTINUS (S.), *In ps.* 132, 2. *P.L.* 37, 1729.

24. "Circum cellas rusticorum vagantes". AUGUSTINUS (S.), *Contra Gaudentium,* I, 28, 32, *P.L.* 43, 725: "in agris territans, ab agris vacans [...] cellas circumiens rusticanas, unde et Circumcellionum nomen accepit".

25. "diversas terras circumire et sanctorum sepulchra pervidere quasi pro salute animae suae", texto de Ticonio citado por FREND. "Donatismus", en *Reallexikon...,* 135.

que "Teilweise kam es zu Zusammenrottungen grosser Scharen von Fanatikern, die vagabundierend die Heiligengräber aufsuchten, um sich dort zur Nacheiferung begeistern zu lassen" [26].

Entre los más destacados polemistas sobresalió de manera muy particular el obispo de Cirta (Constantina), Petiliano, que mereció ser señalado por San Agustín entre los primeros "tam malae causae pertinacissimi defensores" [27]. Católico de origen y por educación perseveró sólo en el seno de la Iglesia hasta los veinticinco años, cuando, el 390 aproximadamente, apostató de su religión, incorporándose en la secta de Donato. Su actividad polémica debió ser muy sobresaliente ya que, apenas transcurridos cinco años, le fue confiada la sede primacial de la Numidia Cirtense, saltando entonces su figura al primer plano de la historia donatista de su tiempo, como iba a demostrarlo muy pronto su encendida intervención en la famosa Conferencia de Cartago del 411 [28].

En su *Epistola ad Presbyteros et Diaconos,* que tan sólo fragmentariamente llegó a las manos de Agustín, se reveló ya Petiliano un genuino y fogoso defensor de la secta, proclamando como dogma incontrovertible el célebre "principium donatisticum secundum quod *efficacitas sacramentorum a persona et meritis,* a —conscientia— videlicet *ministri* pendet" [29]. Aquél lo confutó acto seguido, componiendo su primer libro *Contra litteras Petiliani.* Este se vio profundamente contrariado y respondió con un segundo escrito de injuriante polémica y abierta difamación. Envenenado vituperaba en él a los monjes, maldiciendo su institución cenobítica. Agustín lo rebatió sin demora en el mismo año de su aparición, el 402, sacando a este propósito su tercer libro polémico [30]. El segundo lo había compuesto algo antes, al llegar a su poder una copia íntegra de la referida carta de Petiliano [31].

Es significativo sobremanera el que entre las acusaciones de carácter disciplinar que se ofrecen al corifeo donatista contra los católicos, figure en primer plano la de que entre éstos se cultive la vida monástica. Pues apenas hubo condenado con despecho la doctrina bautismal católica, nos certifica Agustín, "se volcó con labio maldiciente a vituperar a los monjes

26. DIESNER, H. J., *Spätantike Widerstandbewegungen: Das Circumcellionentum,* en *Berliner byzantinisch. Arbeiten,* 5, 1957, p. 106.
27. *Epist. ad catholicos,* 1, *P.L.* 43, 391.
28. "He [Petilianus] was one of the most able supporters of their sect, and at the Conference of Carthage, was one of their seven chosen representatives". WILLIS, G. G., *Saint Augustin and the Donatist Controversy,* London 1950, p. 44.
29. KORNYLJAK, P. V., *Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas,* Romae-Philadelphiae 1953, p. 33.
30. *Contra litt. Petiliani libri III,* P.L. 43, 245-388.
31. MONCEAUX, P., *Hist. litt. de l'Afrique,* VI, pp. 1-85.

y desacreditar el monacato, cual si fuese un producto propio del obispo de Hipona e institución personal suya" [32].

Innegablemente la obra monástica de Agustín, que por aquellas fechas se había extendido ya al menos por Tagaste, Hipona y Cartago [33], transformadas por su medio en fecundos semilleros católicos, despertaba incontenible el odio donatista contra la Iglesia y sus más esforzados defensores. Son muy elocuentes a este respecto las palabras de Agustín a sus feligreses al referirles cómo los donatistas acostumbran insultar bajamente a los católicos por la institución monástica y novedad del nombre *monachus;* pero "no os molestéis lo más mínimo, añade, porque aunque os motejen sin piedad por nuestros monjes, el monacato es fruto del amor cristiano, cristalizado en la más perfecta convivencia fraterna, flor que despuntó ya en la era misma apostólica" [34].

Al donatismo se le hacía realmente insoportable la exuberante floración de la ascesis católica, personificada de manera excelente en el monacato, exponente sin par de la unidad de almas y corazones en Dios [35], lo que estaba a todas luces en franca contradicción con los principios disolventes de la secta.

Por otra parte, la iglesia de Donato aún no había sido capaz de reproducir dentro de su seno aquel sublime ideal ascético de perfección, tan floreciente entre los católicos, el monacato, por lo que no podía menos, al decir de Agustín [36], de maldecir su institución e insultar a los monjes

32. "Deinceps perrexit ore maledico in vituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum". AUGUSTINUS (S.), *Contra litt. Petiliani,* III, 40, 48, *P.L.* 43, 372.

33. MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín,* El Escorial 1959, páginas 65-114.

34. AUGUSTINUS (S.), *Enarr. in ps.* 132, 1-3, *P.L.* 37, 1729-1730: "Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum [...]. Ista enim verba Psalterii, iste dulcis sonus, ista suavis melodia, tam in cantico quam in intellectu, etiam *monasteria peperit.* Ad hunc sonum excitati sunt fratres qui habitare in unum concupierunt... Unde illi centum viginti qui simul erant in uno loco post resurrectionem Domini et ascensionem in coelum [...] et *ipsi primi habitaverunt in unum,* quae omnia quae habebant vendiderunt, rerumque suarum pretia ad pedes apostolorum posuerunt [...]. Non enim usque ad illos ista dilectio et unitas fratrum venit. Venit enim et ad posteros ista charitatis exultatio [...]. *Ex voce hujus psalmi appellati sunt et monachi,* ne quis vobis *de isto nomine insultet* catholicis [como acostumbraban hacer los Donatistas ridiculizando la institución monástica]. Quando vos recte haereticis de Circellionibus insultare caeperitis [en cambio vosotros insultáis justamente a los Donatistas por las bandas terroristas de sus Circunceliones, con la buena esperanza de que avergonzándose de sus maladanzas, se arrepientan y se salven], ut erubescendo salventur; *illi vobis insultant de monachis*".

35. "Qui ergo sic vivunt in unum, ut *unum hominem faciant,* ut sit illis vere quod scriptum est, *una anima et unum cor;* multa corpora, sed non multae animae; recte dicitur *μόνος*, id est *unus solus*". *Ibidem,* 1733.

36. "Merito insultant nomini unitatis, qui se ab unitate praeciderunt. Merito *illis displicet nomen monachorum,* quia illi *nolunt in unum habitare cum fratribus;* sed sequentes Donatum, Christum dimiserunt". *Enarr. in ps.* 132, 3, *P.L.* 37, 1733.

hasta del nombre *monachus*. Término que, por analizarlo tan sólo al filo de su etimología, juzgaban inadecuado para designar a un hombre de vida cenobítica [37].

Ahora que existía aún otra razón más poderosa entre los sectarios donatistas para vituperar la vida monástica; y era ésta sencillamente la de haberla traído Agustín al Africa romana y convertido en su obra personal más predilecta: "Agostino rappresentava per loro il più accanito e pericoloso nemico dello scisma. Epperò, non riuscendo a trionfare di lui personalmente, tentarono di gettare a piene mani il discredito su una delle manifestazioni più sagge e benefiche della sua attività episcopale, e assalirono i monaci come poterono, con la violenza bruta e con le armi della calunnia" [38]. De aquí su empeño continuado en herirle despiadadamente en lo que llevaba tan adentro y le era en consecuencia tan sensible. El obispo de Cirta superó a todos sus correligionarios en esta maledicencia. Hondamente dolorido por los grandes progresos de la obra monástica de Agustín, llegó a echarle en cara el delito de haberla fundado, señalándolo rabioso como reo de tan difundido mal: "Arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum" [39].

En la mente de Petiliano a través del texto referido aparece clarísima una bien premeditada intención, la de acusar al obispo de Hipona como autor del monacato. El pasaje en cuestión no deja lugar a dudas: "Después pasó a vituperar con labios maldicientes, escribe Agustín en su tratado contra el obispo cismático, los monasterios y sus monjes, tachándome incluso de fundador de este género de vida. Sin embargo, Petiliano demuestra con semejante afirmación no conocer lo que es el monacato, o con mayor seguridad, finge ignorar una cosa ya sabida de todos" [40].

Del texto aducido cabe hacer tan sólo dos interpretaciones. El monacato atribuido a San Agustín es el africano, o el de la iglesia universal. Si lo que intenta Petiliano fue declarar al obispo de Hipona culpable de la vida monástica del Africa romana, por haberla introducido él personalmente en aquellas provincias, tenemos demostrada ya la tesis, que propugnamos, de un *Agustín autor del monacato en Africa.*

37. "I Donatisti avevano l'audacia di paragonare la loro fazione dei circoncellioni con l'istituzione monastica. Formati con la feccia della società, e spesso con i disertori del cattolicismo, queste turbe di forsennati, sotto veste monacale (*velut sub professione continentium deambulantes*", POSSIDIUS, *Vit. S. Aug.*, 10, *P.L.* 32, 41), scorrazzavano per la città e le campagne, commettendo ogni sorta di violenze, al grido di *laudes Deo!* I loro correligionari si chiamavano *agonistici*, cioè — lottatori di Cristo—, e mettevano in ridicolo il nome di *monaci*, dato dai cattolici ai propri religiosi; questi, a loro volta, adoperavano verso di loro, per derisione, l'appellativo di *circoncellioni*". MORICCA, U., *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, en *Misc. Agost.*, II, Roma 1931, p. 934. Cfr. nota 35, 36.

38. MORICCA, *ibidem*, 936.

39. AUGUSTINUS (S.), *Contra litt. Petiliani*, III, 40, 48. *P.L.* 43, 372.

40. *Ibidem.*

Si, en cambio, las palabras del corifeo donatista pretenden señalar a Agustín como creador del monacato universal, la conclusión que se deriva a primera vista no parece tan clara ni favorable a nuestro propósito. Pero se trata de una simple apariencia. En realidad, como veremos, la conclusión es idéntica.

Petiliano increpa a Agustín por haber inventado el género de la vida monástica. Lo que el obispo de Hipona tacha en su adversario de ignorancia o mejor aún de simulación, porque es casi imposible que desconozca, añade, lo que es ya tan notorio en todo el mundo, la existencia del monacato desde tiempos muy atrás [41].

Agustín tilda al obispo donatista de dos cosas adversas, de *ignorante* de la historia y de *simulador,* aunque más fácilmente, observa, que sea esto último. Y, en efecto. Al lanzar Petiliano contra Agustín la acusación que ya conocemos, o ignoraba que la vida común existía en la Iglesia desde mucho antes de Agustín [42], o fingía tan sólo no tener conocimiento de ella.

Si lo *ignoraba,* su acusación no podía arrancar más que de el hecho que Agustín había implantado en Africa el monacato y Petiliano creyó que entonces por primera vez efectuaba su aparición en la historia la vida monástica. Pues, en el supuesto de la ignorancia, el líder donatista no conocería otro monacato que el de su país, existente allí por obra precisamente del que hacía reo de su acusación.

Si conocía, en cambio, la antigüedad de la vida monástica y su vasta difusión por oriente, pero *fingió ignorarlo,* como parece lo más probable, la atribución a Agustín de la paternidad del monacato universal, no podía obedecer a otro motivo que al de haberlo introducido en el Africa romana. Pues de otra suerte, nunca hubiera podido generalizar sin apoyarse en algún hecho histórico. Además, Petiliano finge no conocer más vida monástica que la existente en Africa, y acusa al obispo de Hipona de haberla inventado en la Iglesia, luego no cabe más conclusión que Agustín era para los donatistas el autor del monacato en la Iglesia africana.

Por otra parte, Agustín no había desempeñado papel alguno de carácter monástico en oriente, ni participó en lo más mínimo en poblar de monjes las lauras de Egipto. Lo sabía muy bien Petiliano, pero lo disimulaba. Lo acusa, sin embargo, de haber sido él el autor de tal género de vida. Alguna obra monástica tenía por fuerza que haber hecho y de orden fundacional en Africa para poder cargarle la creación sin más de todo el monacato. Agustín era sencillamente el padre del monacato africano, y los donatistas, doloridos por su fecunda obra monástica y ansiosos de denigrarlo, buscaron la calumnia nada menos que hacerlo padre del monacato

41. "Quod genus vitae quale sit, nescit; vel potius toto orbe notissimum nescire se fingit". *Ibid.,* 372.

42. Por el 400 hacía ya casi un siglo que existía la vida monástica en Egipto por obra del gran Antonio Abad y San Pacomio. Cfr. LABRIOLLE, P., "Les débuts du monachisme", en FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Église,* III, Paris 1947, pp. 299-348.

universal: "Arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum" [43].

De todo lo cual se desprende clarísima la conclusión que ya apuntábamos antes idéntica: que anteriormente a San Agustín no se conoció el monacato en el Africa romana. De lo contrario, jamás habría osado Petiliano tacharlo de fundador, ya que hubiera podido facilísimamente ser rebatido con sólo apuntar al pasado.

Por lo que podemos concluir, que en la acusación del líder donatista contra el obispo de Hipona, como autor de la vida monástica en general, se encierra un *testimonio positivo* de primer orden acerca de la inexistencia en Africa de monacato anteriormente a él, y que San Agustín, según nos lo atestigua claramente Petiliano, fue su fundador.

Real Monasterio de El Escorial — Munich, 1 de septiembre de 1960

43. AUGUSTINUS (S.), *Contra litt. Petiliani* III, 40, 48. *P.L.* 43, 372.

JEAN LECLERCQ
Monk of Clervaux

ON MONASTIC PRIESTHOOD ACCORDING TO THE ANCIENT MEDIEVAL TRADITION

Introduction

The problem of monastic priesthood may be considered from two points of view:

1) A theological point of view:: theoretically What is the meaning of this priesthood in the recent past, the present, for the future? This theological consideration could be approached from the present situation. But to do so would be to invite the objection that the present situation is the result of an evolution, and that there is no decisive reason the evolution should stop at the point it has now reached. That evolution may go on, changing the present situation.

Furthermore, the starting point of this approach could be either a particular idea of the priesthood or a particular idea of monasticism.

2) An historical point of view: concretely, according to the facts. What has this priesthood been? What did it actually mean in the long period of monastic tradition?

These pages will be concerned with the historical approach, one importance of which could be to indicate for theology its own initial concern: the idea of priesthood, or of monasticism, or of a certain synthesis of both, which only the experience of the past may reveal to us.

To discern the teaching of tradition, two methods may be adopted:

1) One method would consist in establishing mere facts, for instance by way of statistics: stating the conditions that have obtained in each period, in each area, bringing out the number and the proportion of monk priests and non-priests. I do not think that the present state of monastic studies allows for such an inquiry. Too many sources —printed and unprinted necrologies, cartularies, etc.— have not yet been examined.

(*) A paper read at Mount Saviour Priory, New York, in June 1960.

2) The other method would consist in gathering the texts which stress the significance of the facts, or at least of certain facts, which then could be considered as representative. I think that this second method is capable of producing some results.

Let us try to gather some facts with their traditional interpretation; some indication of their significance will spontaneously and objectively arise.

I. The Facts and their Traditional Interpretation

Traditional sources are of two sorts:

1) *Treatises and writings giving the theory of monastic life and spirituality*. In these texts, priesthood has no importance; clearly, it is not a constituent element of monastic life and spirituality. Therefore, when it is mentioned, which it is rarely, it is only in passing.

The only theoretical texts in which it receives some development are those polemical writings of the end of the XI. and the beginning of the XII. centuries in which monks, over the objections of secular clerics and regular canons, claim their right to be priests and, consequently, to receive income arising from the exercise of sacerdotal functions; in other words, to "live from the altar". In this connection Rupert of Deutz [1] wrote, as did the anonymous author who answers to Thibaut of Etampes [2], and others. They justify an actual situation. How do they do it?

a) They show that there is no theological opposition between monasticism and the priesthood, (and this is true); therefore, monks have a right in "live from the altar", (and this is true also).

b) They try to show from the facts that monks are often more prepared for and deserving of the priesthood than most of the secular clerics because of their sanctity of life. This was particularly true in this epoch of simony and clerical incontinence.

c) They claim the *right* to exercise the acts of sacerdotal ministry, not the actual exercise of this ministry, at least not for all monks; and usually they maintain that priesthood is not necessary to the monastic vocation and life, and that its exercise may remain an exception among monks.

1. *In Regulam S. Benedicti*, III-IV, *P. L.*, 170, 511-538.

2. In collaboration with R. Foreville, under the title *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle*, in *Analecta monastica*. IV (Rome, *Studia Anselmiana*, 41), 1957, pp. 8-118, I have published this text and given a bibliography of the problem. The most recent work to indicate facts and texts is: P. R. Oliger, O. F. M., *Les évêques réguliers*, Paris-Louvain (Desclée de Brouwer 1958), especially for the early Middle Ages, pp. 34-91.

These arguments are the only principles ever given to justify monastic priesthood from a theoretical point of view, and they are correct, even if the motives which gave rise to them were not always the purest, the economic element generally being involved. But in order to understand these principles, it is necessary to examine previously the tradition of which they were the result, according to other sources.

These other documents, not at all polemical, but more constant and universal, and by all manner of means more revealing are:

2) *The lives of the saints.* These lives, written everywhere and at all times in the course of monastic history, bear witness to the real *tradition* [3].

These texts, of course, are difficult to deal with and to use correctly because of the part legends and literary considerations play: they make it clear that we must be discriminating in regard to the facts presented. But whether or not these facts are historically accurate, they express ideas which really reflect the mentality of the many authors and of the many communities for which they were written. There they were part of the monks' daily life: read, reflected upon, preserved, incorporated into the liturgy and so without any question, approved.

Now what do they tell us about the monastic priesthood? What reasons do they give for monks becoming priests? The truth of the matter is that in these texts, where so many ideas concerning monastic life and spirituality occur, there is a relatively infrequent mention of monastic priesthood. And this fact is significant: in monastic hagiography, priesthood does not occupy an important place.

Nevertheless, there are texts which speak of it. What do they tell us? How is this priesthood represented?

One of the first indications is that, in these testimonials of the medieval tradition, the difference between monastic and clerical life is not only maintained but emphasized.

For instance, in the life of St Germanus the *ecclesiasticum officium* is clearly distinguished from monastic life, which is defined in the following terms: "*monasticam vitam silentio amicam arripere*". And this

3. For reason of convenience, the hagiographical texts will be cited here according to a collection where they are all easily available, namely: *Mabillon, Acta Sanctorum O. S. B.*, 9 vol., Paris 1668-1701 (The first number will designate the tomus viz. the *saeculum* since S. Benedict, the second number, the part, if any, in this *saeculum*). Since Mabillon, some of these *Vitae* have been edited in a more critical way and new texts have been published: references to these editions, with bibliography, will be found in the *Bibliotheca hagiographica latina,* 2 vol., Brussels 1898-1901. The present inquiry does not claim to give a complete inventary of the sources, not even of the hagiographical ones, related to monastic priesthood, but only a beginning.

latter is presented us superior to the former in the scale of ascetic and spiritual values [4].

In the life of St Bonitus we see clearly again that what characterises monastic life, as distinct from sacerdotal life, is more prayer, austerity, *lectio*, silence, *remotio*, and *recessus;* in the scale of spiritual values, what is required for the priest is a sort of minimum: what is necessary to priests is simply that, according to the canons, "*caste digneque viverent*" [5].

Other texts point out that the *dignitas ecclesiastica* which results from the sacerdotal ordination is different from the monastic life [6]. Therefore in the Councils, the *clerici* and the *monachi* have not to deal with the same problems [7]. And when priests, who may be and often are rich, become monks, the poverty of their new way of life is the symbol of the difference between these two states of life in the Church [8].

Another indication (to which we must grow accustomed because it is rather different from what we normally expect) is that priesthood was not then, as it is now, necessary for the ministry of souls. First, it was not necessary to be a priest in order to preach: we see many saintly monks and hermits preaching without, or before, being ordained to the priesthood; and this is sometimes clearly specified, as in the life of St Ansbert [9]. Secondly, it was not necessary to be a priest in order to exercise spiritual paternity. In the life of St Ansbert again, we read that after he had been ordained a priest, he heard sacramental confessions [10]. Let us notice that these words speak of the fact as of an exception, something which deserves special mention since it distinguishes this monk from the others as a group. Again, of Ulrich of Cluny it is said that he was made a priest because of his good observance and that he heard confessions because he was exceptional for his virtue and wisdom [11].

In most cases it is taken for granted that monks and abbots may exercise the functions of preaching and spiritual direction without being priests. And even if, in later periods, we may suppose that they were priests, the fact that they are is not even mentioned; it is of no importance for the exercise of these functions in themselves. Some historians,

4. Mabillon, I, p. 264, 6.
5 Mabillon, III, ii, pp. 91-92.
6. Mabillon, IV, ii, p. 24, 13.
7. *Ibid.*, p. 31, 27.
8. Mabillon, IV, ii, p. 194, 4.
9. Mabillon, II, p. 1050, 7.
10. "Et quoniam sacerdotti dignitate fulgebat", *Ibid.*, p. 1054, 20.
11. "Talibus magnificum exercitiis sanctus abbas [Hugo] ad sacerdotale promoveri fecit officium sibique constituit capellanum et consiliarium. Et quia sciebat eum virtute ac sapientia totum esse compositum, suo etiam gregi apud illum confessionis praeparavit aditum... Conscientias suas illi aperientes", Mabillon, VI. i, p. 788, 14.
12. Mabillon, VI, i, p. 400, 6.

for example, have wondered whether St. Bernard was a priest. And in the case of St Godehard we learn that he was sub-deacon, deacon, and then superior, *praepositus*[12], but only later, and then by chance, does it become clear that he had become a priest[13]. Hildebrand, the future Gregory VII, was only a sub-deacon when he became abbot, according to Paul Bernried[14]. The life of St Gunther contains the long but rewarding story of a priest who asks to be admitted to the monastery. After promising that he will observe St Benedict's required obedience, he is received into the community. After a short time, however, he becomes proud and rises up against the superior, a mere layman. The other monks reproach the newcomer and insist on the authority of the superior: "*Est quoque iste vir magnae auctoritatis*". The priest, unmoved, continues his revolt, is punished by God, and at last understands and repents[15] This story merely emphasizes the legitimacy of rule by a lay superior; when monks were ordained priests, it was not for the purpose of spiritual paternity, which they may have enjoyed before ordination.

For what purpose were they ordained, when they were? What motives justify and explain the monastic priesthood? On this point, despite a variety of cases, we shall find certain factors that remain constant.

First, let us notice that a monk does not become a priest as a result of his own decision, nor as a result of the normal and automatic application, so to speak, of the monastic institution: ordination is not included in his vocation. Indeed, the characteristic attitude of many monks in the past was to refuse or to try to refuse ordination, to resist any proposal that they become priests. For instance, it is said of St Eugendus that, being a monk, he refused the priesthood out of humility, that he was unwilling to exercise such authority as priest have normally to do[16] St Gerard of Brogne is said to have been ordained (a fact presented as unusua) but not without having first resisted ordination[17]. Of St Odo of Cluny we read that Abbot Berno, foreseeing that Odo would succeed him, had him ordained "*sine suo velle*", and the passage goes on to show how much Odo regretted it: awakening during the next night, he discovered that he was wearing a stole, customary at this time: "Forthwith he fell to lamenting, as though something evil had occured"[18]. Another curious case is that of St Simeon, a hermit, who enters a monastery; he is a deacon. One night the devil lets him dream that he is celebrating Mass[19].

13. Mabillon, VI, I, p. 401, 9.
14. Mabillon, VI, II, p. 409, 13.
15. Mabillon, VI, I, p. 476, 5.
16. Mabillon, I, 572, 8.
17. Mabillon, V (Paris 1685), p. 257, 9.
18. "Protinus se in lamentum dedit, velut magni aliquid accidisset mali", Mabillon, V, p. 164, 37.
19. Mabillon, V, p. 93, 6.

Then there is the case of Hugo Aeduensis, whose abbot and community decide to "promote" him to the priesthood. Humility makes him refuse; he foresees the danger to his soul. His eventual acceptance is only out of obedience [20]. So we see that when an abbot and community insist, a monk is ordained. The important thing is that he be designated by the superior, or better, by both superior and community.

Why is a monk chosen for ordination? Reason vary. There is, for example, a curious text in the life of St Siviard, saying that he wanted to become a cleric "in order to be more a monk, more truly a monk, in order to follow Christ, renouncing everything and going the way of humility and obedience". What happens is that God helps him to be mild and humble, so that the Community designates him to become a priest and father [21]. It is worth noticing that for the monk the sacerdotal virtues are mildness and humility.

Another situation occurs when either a bishop or a priest engaged in missionary work and in need of help asks a monastery to lend him a priest for the work of evangelization. This again is an exception, happening rather infrequently during the relatively short period of the VIII-IX centuries, and then in only a few areas. One reason such cases are rare is that, as we have seen, it was not necessary to be a priest in order to evangelize, as we may see in the life of St Wulfram: a bishop, passing through the monastery of Fontanella, asks that monks be lent to him for the sake of the conversion of the pagans [22]. It is not said that they are to be priests, yet they will exercise in the Church a function which was not included in their vocation, and this is the reason why they must be called out of the monastery by a representative of the Church's authority. They do not leave of their own accord; they are called; they receive a mission. Entering a monastery with the idea of going out of it, even to became a missionary, would imply a contradiction. But it is quite legitimate that a monk become a missionary in order to answer the exterior call of grace, just as, after entering a community, he may become a hermit in response to an interior call. Both instances are normal, if infrequent; understandably, the case of a vocation to the eremitical life is more usual because more logically following on the monastic vocation to solitude and contemplation.

This appears in the life of St Willibald, who sought and found a life of prayer. "Day and night, in the secret and calm of his heart, he reflected on the monarchy of monastic life" [23]. He becomes a priest much later, and only in order to help St Boniface when the latter is sent by

20. Mabillon, VI, i, p. 373, 4.
21. Mabillon, III, i, p. 486, 5.
22. Mabillon, III, i, p. 358, 2.
23. "Monachilisque monarchiam in abdita mentis quiete die noctuque volutabat", Mabillon, III, ii, p. 370, 6.

the Pope as a missionary [24]. This sort of missionary is exceptional, just as the monastic episcopacy, towards which the missionary priesthood is often the first step, is exceptional. Episcopacy is rarer, but there is the same basis or justification for it that there is for the missionary priesthood; neither has any bearing on the monastic life as such. Another example is that of St Wunnebald, who was made a priest when St Boniface, in search of apostles, of priests, asked him for help. Wunnebald was ordained a priest for this special punpose [25]; otherwise he would normally have not become a priest.

It may be noted that the vocation to evangelize is presented as coming not only from an external request, but occasionally from an interior grace. However this does not come at the beginning of the monastic life, as a normal element of that vocation, but as a result of an evolution, of a long time spent in solitude, contemplation and austerity. St Willibrord, for instance, is first a monk. He desires solitude, and this is normal, since it belongs to the essence of the monastic life [26]. It is only after such a long ascetical and contemplative preparation that he desires to evangelize. As a matter of fact, this sort of vocation often comes to hermits, not to cenobites. Saint Willibrord obtains a mission: he brings it about that the is "sent" by an apostolic decision. As St Paul writes: "*Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?*" Willibrord is sent by the Pope, "*ab eo missus*", and therefore needs to be a priest and then a bishop [27].

But such cases of monk-missionaries are exceptional and are always attributable to an authority external to monastic life itself. As for the normal cases, what do we find in the traditional sources? We find that some monks were ordained because they are virtuous, more advanced than others in the way of the monastic virtues, of humility, austerity, obedience, prayer. This sort of priesthood is often presented as an ascetical priesthood, ordered to the offering of the sacrifice of Christ, which the monk already offers by and in his personal life of mortification. Let us quote some examples of this idea.

St Germar of Flay is a monk, later an abbot. He asks his community to be relieved of his abbatial duties in order to retire into the solitude of a grotto. The community first resists the request, then allows it, but it is only when Germar leaves his community to become a hermit that, because of his eminent virtues, he is ordained a priest. His ordination

24. *Ibid.*, p. 381, 28.
25. MABILLON, III, II, p. 180, 7-8.
26. "Arctioris vitae ardore succensus, aut peregrinationis amore instigatus [peregrination in the traditional meaning of voluntary exile, wandering solitude: a form of heremitism] ... in Hibernia secessit [secessus = solitudo] ibique dulcissimos supernae contemplationis fructus, saeculo nudus, Deo plenus, solitaria quotidie hauriebat conversatione", MABILLON, III, I, p. 606, 4.
Ibid., p. 607, 6.

is not that he may preach (he did that before), nor that he may rule as an abbot (he was that before), but that he may be more intimately associated with the sacrifice of Christ [28]. Another life that illustrates the same point is that of St Thierry of Ardenne. A sub-deacon for several years, then *magister scholarum,* Thierry is made a priet in consideration of the reputation his virtues have brought him; despite his resistance, his abbot presses him [29]. And from this moment he lives much more austerely than he had before his priesthood. Of St Aldemar, monk of Monte Cassino, it is said that he receives the priesthood after being Abbot of Capua for some time. What does he do then?

> "After his ordination, he daily offered to the Lord the Lifegiving saving Victim of the altar, and took still greater care to comport himself virtuously" [30].

In the life of St Conwoion of Hedon we read a formula which suggests that the others were not priests, as was the venerable man. Towards noon, in the heat of the day, Riwenno asks of the others permission to leave:

> "At this same time there was a certain priest and monk named Riwenno, a man of very great simplicity who was intensely venerated and loved by all for his simplicity and the purity of his life. One day as was their wont, several of the brethren, among them the venerable Father, went out in obedience to mow. ...Brothers, please permit me to return to the monastery, because I have not offered God the Holy Sacrifice today. After I have done so, I shall return to you" [31].

For St Benedict of Cluse, obedience demanded that he refrain from celebrating Mass unless he were given the order by his superior. The entire passage is enlightening:

> "And as he exceeded perhaps everyone in virtue and and merit, he was dear to all alike, a cause of envy to none. Hence it came about, as was fitting, that with the approval of the brethren and on his Abbot's command, he was promoted to the priesthood. Ever bemoaning his unworthiness, in his own judgement, he approached the altar to celebrate, after a few days. Sometime afterwards we learned from his own lips, that when he plan-

28. MABILLON, II, p. 459, 15.
29. "Rogatu abbatis sui, invitum et reclamantem ac lacrimosis vocibus se indignum protestantem", MABILLON, VI, II, pp. 564-565, 8-11.
30. "Ordinatus autem, vivificam ac salutarem hostiam Domino in altari immolabat quotidie, ac virtutibus magis insistire curabat", MABILLON, VI, II, p. 627, 7.
31. "Per idem tempus erat quidam sacerdos atque monachus, Riwenno nomine, vir nimiae simplicitatis, qui a cunctis nimio cultu diligebatur propter simplicitatem et puritatem vitae suae. Quadam vero die, secundum morem, exierunt quidam de fratribus, una cum venerabili presbytero, ad oboedientiam foenum siccare .. Fratres, si vobis placet, date mihi licentiam ut revertar ad monasterium, quia hodie non obtuli sacrificium Deo; et postquam complevero, iterum veniam ad vos", MABILLON, IV, II, p. 205, 2.

ned to offer Mass on any day, he waited to see if the Prior would command him to do, believing, no doubt, that his offering would be recommended to God by the virtue of obedience, which according to Scripture, is rightly preferred to holocaust and victims"[32].

William of Volpiano first refuses the priesthood in order not to bind himself to the bishop, because of the danger of simony. Then he comes tu Cluny, were he finds both austerity and moderation to admire[33]; Saint Maiolus is struck by William's exceptional virtues:

"Admirable above all others and worthy of veneration, he was held a model even by the virtuous. His spiritual Father judged him, then, quite worthy to exercise the priesthood. He had already been anointed to the levitical ministry, yet he humbly withdrew in trtmbling, and said he was wholly unworthy to handle the sacrament of so great a mystery. Unwilling to disturb the tranquillity of his soul, the Saint agreed"[34].

Here we see an abbot, and an abbot who is a saint, who does not insist but who respects the wishes of a holy monk. Too, we see the idea this monk had of the priesthood: ordination to the celebration of the eucharistic mystery and nothing else.

In this light we realize why and how it logically follows that, at the end of this ascetical priesthood, martyrdom lies. Saint Blaithmac, for instance, is said to have obtained martyrdom, which he had always desired, after his Mass[35]. In the same way, St Meinrad is killed after having celebrated his Mass in solitude[36].

We realize also why many (perhaps most) of those of whose ordination we are told are hermits: those who are most truly monks are, or become, hermits; they are therefore better prepared for this ascetical

32. "Et cum forte omnes honestatis et utilitatis gratia anteiret, aeque tamen omnibus carus, nulli tamen invidiae fomitem ministrare. Unde factum est ut, merito fratribus cunctis annuentibus et abbate iubente, ad sacerdotium promoveretur: cuius officii sese indignum mentis iudicio semper clamitans, vel post aliquot dies ad altare oblaturus accederet. Nonnumquam vero postea de praedicante didicimus; cum se missas agere in die proposuisset, exspectabat si forte a Priore illud iuberetur, indubitanter credens oblationem suam virtute oboedientiae apud Deum commendari, quae, Scripturae testimonio, holocaustomatibus iure praefertur et victimis", Mabillon, VI, ii, p. 699, 4.

33. "Cuius sanctitatis ordo ac districtio regularis, mater virtutum discretio prae cunctis incomparabilis viguerat ab initio", Mabillon, VI, i, pp. 324-325, 7-9.

34. "Plus cunctis admirabilis venerabilisque, necnon honestioribus imitabilis habebatur. Tunc namque spiritualis pater iudicavit eum sacerdotio fungi dignissimum. Jam enim sacratus fuerat levitico ministerio, at ille humiliter pavendoque se subtrahens, dicens se omnino non esse dignus tractare tanti mysterii sacramentum. Sanctus quoque nolens placorem animi eius turbare, consensit ut voluit", *Ibid.*

35. Mabillon, III, ii, pp. 440-441, 6-9.

36. Mabillon, IV, ii, p. 67, 11-12.

priesthood. Sometimes they become hermits after they are ordained. So in the life of St Wulmar, after it is told that he had become a priest — and this is related with such insistence as to show that it was an exception — we read:

> "Unhesitatingly he betook himself to the desert in imitation of the ancient Fathers; he brought with him nothing besides his priestly effects and a double candlestick" [37].

In the same way, in the life of St Harduinus, a recluse at Fontanella, we are told that he was a "*presbyter egregius*", and that he lived in a cell which dominated the coenobium, "*ab gratiam vitae contemplativae remotior degens*" [38].

St. James of Bourges, after a long ascetic life, is ordained a priest, and then obtains permission to become a hermit.

> "But out of love for solitude, he sought a cell apart, apt for the exercises of a hermit, and when he had obtained it, continually free for God and offering the sacrosanct holocaust of the altar there..." [39].

The hagiographer emphasizes the importance the Mass had in his solitary life: "*propter sacrificii hostiam offerendam, crebrius Dominicum corpus in missa immolabat... Sacro peracto...*" The offering of the eucharistic sacrifice is for him a compensation for the martyrdom which is not given to him. He expresses his thanks by the voluntary mortification of his flesh [40].

St Dominic of Silos, after he has been ordained a priest, becomes very contemplative, and so he embraces the eremitical life [41]. St Procopius is successively a priest, monk, hermit, in order that "*liber a populari tumulto... liberius Deo officii sui pensum exsolvere posset*" [42]. In these accounts and similar ones, it becomes clear that the eremitical life is the one to which the most contemplative monks aspire. As these monks

37. "Eremum more antiquorum Patrum petiit, nihil haesitans, nec ferens secum amplius nisi ministerium sacerdotale et bipennem", Mabillon, III, i, p. 235, 4.

38. Mabillon, IV, i, p. 62, 2.

39. "Sed prae amore solitudinis seorsum petiit habitaculum eremiticis meditationibus congruum, quod obtinuit, ubi iugiter Deo vacans et sacrosanctum altaris holocaustum offerens...", Mabillon, IV, ii, pp. 149-150, 18-19, XVIth cent. recension of an earlier life.

40. "Et hanc sibi carnificinam indixerat, quatenus qui non poterat esse martyr cessante persecutione, ipse sibi martyrium inferret, ut quando Christum offerret Patri altaris sacramento, posset veraciter illud Davidicum effari: Quid retribuam Domino...? Calicem salutaris accipiam...", *ibid.*, p. 151, 24.

41. Mabillon, VI, ii, p. 42, 1-2.

42. Mabillon, VI, ii, p. 297, 3.

are, generally, the most conspicuous for their virtues, talents and personal qualities, they are the best qualified to become priests.

From this point of view, it is clear that priesthood can never interfere with the realization of a true vocation to solitude. A monk is not a priest primarily to exercise the sacerdotal functions; the primacy in his life is the monastic vocation, and his monastic priesthood is not ordered to ministry but to ascetism. This is clearly said, for instance, in the life of St. Calais and St Avitus: "The abbot of Micy, St Maximus, observed that all their energy was turned toward contemplation: they devoted themselves to continuous prayer, perseverance in vigils, whole nights spent in prayer; in brief, their lives were characterized by a constant aspiration toward the heavenly reunion. For this reason, he tried to have them ordained priests and, thanks to God, he succeeded. But these devoted servants of Christ, burning with love as they were, saw that they did not find in this the satisfaction of their desires. And so they asked for and obtained the permission to go into solitude as anchorites" [43].

In the same way, St Sturmi, a favorite disciple of St Boniface, who used to call him "*eremita suus*", preached first as a priest; but then he desired a "*vita arctior*", i.e., an eremitic life. Actually, St Boniface helped him to find solitude, visited him, encouraged him in this solitary life, although St Sturmi was a priest [44].

On the whole, we can say that *monastic priesthood is presented as exceptional because eminent virtue is exceptional.* So in the life of St Ansbert, it is show that priesthood was for him the reward of a deeper monastic life [45]. Those who are ordained are the most retired, contemplative, austere, the most truly monks, those for whom priesthood will not be an obstacle, a hindrance to the monastic life. In the life of St Gutlac, it appears that he does some good works and that he preaches. Then, after he has preached, he is ordained a priest because of his merit and sanctity. Ordination is not for monks as a whole; it is an exception, justified by extraordinary merit and sanctity. The monk who is ordained is "more a monk"; more devoted to prayer, to mortification, and to the other monastic virtues and practices. As priesthood is not the necessary condition of the ministry (ministry may be exercised without priesthood), it consists mainly in the sacrifice to be offered. It expresses the personal sacrifice of the monk in union with the sacrifice of Our Lord. After being ordained to such a prishood, Gutlac returns to his solitude so as to ren-

43. Mabillon, I, p. 595, 16.
44. Mabillon, III, ii, pp. 270-271, 3-4.
45. Mabillon, II, p. 1051, 11.
46. Mabillon, III, i, pp. 277-279.

der it more obvious that he has not been made a priest for the sake of ecclesiastical ministry.[46]

It is revealing to note that in the two text which surely allude to his being a priest, St Bernard's priesthood is immediately related to his offering of the Holy Sacrifice [46a].

This practice and tradition explain the requirements for ordination to the monastic priesthood. We have seen that the only requirement was eminent virtue. Now, what about studies and intellectual preparation? This consideration does not seem to have been of particular importance: it is almost never spoken of. The life of St Conwoion even seems to imply that a certain "monk and gardener" had no special training, except for gardening and saying Mass [47]

The life of St Abbo of Fleury speaks of two exceptional monks, "*praecellentes viri*", Gumbold and Christian. They are conspicuous for the fervour of their charity [48]. Then it is said of St Abbo, who is learned but not yet a priest: [49] "With the grace of the priesthood, he received all the ministrations belonging to that order" [50]

What is required of St Dominic of Sorano when he becomes a priest? Nothing more than this: "*legendi atque canendi peritia*" [51]. Angelram of St Riquier looks like an exception. We read that he learned grammar, music, dialectic, very well, and that, afterwards, he was ordained a priest. Let us notice that even in this case the studies he is said to take up do not refer to or prepare for pastoral work [52]. As a rule, it does not appear that there is a relationship between priesthood and studies.

In the life of St Boniface, as Otloh of St Emmeran writes it in the XI. century, priesthood appears, characteristically as exceptional, Boniface was ordained to it rather late in his life, when he was thirty years old. The idea illustrated by this text is that it is necessary to be a spiritual father before becoming a priest. Priesthood is then given as a reward for contrition and mortification: "In order that, with discipine of

46ª. "In oblatione hostiae salutaris, quam usque ad defectum ultimum vix aliquando intermisit..., semetipsum pariter offerens acceptabilem hostiam Deo in odorem suavitatis", Geoffrey of Auxerre, *Vita prima S. Bernardi Claravallensis,* V, I, *P. L.* 185, 351 B; see also IV, IV, 21, 333 B-C.

47. "Erat quidam monachus hortulanus, Condeluc nomine, in eodem loco, vir simplex et rectus, atque omnibus bonis operibus adornatus. Consuetudo namque erat illi cotidie sanctam hostiam Deo offerre", Mabillon, IV, II, p. 205, 3.

48. Mabillon, VI, I, p. 38, I .

49. *Ibid.*, p. 40, 4.

50. "Cum gratia presbyteratus etiam cuncta eidem gradui congrua ministeria est adeptus", *ibid.*, p. 41, 6.

51. Mabillon, VI, I, p. 357, 5.

52. Mabillon, VI, I, p. 496, 3.

his twofold self, he might become a sharer of the sacrament of God"[53].

There appears here once more the sacrificial, ascetical priesthood. Sometimes priesthood is seen in relation to cenobitic virtues, as in the case of St Benignus of Fontanella[54]. St Eigil of Fulda is another monk who earns the esteem of the Abbot and Comunity, and, therefore, is "promoted" to the priesthood. His exceptional "promotion" is, in the eyes of the Community, like a recompense called for by virtue. But, here once more, the praise given to him shows that such an ordination to the priesthood is considered, in this milieu, as an exception, justified only by exceptional virtue[55].

Finally, one could mention a curious case and a more striking exception, so to speak. The biography of St Aldric says that he received the priesthood as a compensation for his youth: this is an unusual motive. But, it does not differ as much as it seems from the general rule, for Aldric earned for himself the esteem of all due to his maturity and virtue. Therefore it is said of the Abbot:

> "Judging him worthy of greater promotion, he ordained the eminent youth to deacon's orders; Afterwards, when two years had elapsed, he raised him to the honor of the priesthood, In the Prelate's prudent juggement, his matrity of life compensated for his youthful appearance"[56].

In this case, as in the others, the ordination is considered as an exception, a promotion *(maiore promotione dignum, insignivit, sublimavit honorem)*; but this exception is not justified by anything other than the personal virtue of the monk, which was extraordinary.

In the light of these facts, drawn from the Lives of holy monks composed in the High Middle Ages down to the twelfth century, we may now better grasp the full significance of the principles which were formulated at the term of this evolution in those treatises where, in a more speculative fashion, the monastic priesthood was justified, mention of which has already been made[57]. These principles but confirm the earlier tradition upon which they depend and which they illustrate. Indeed, as we have already seen, the authors of these treatises vindicate the lawfulness for monks to be ordained priest. But what is the meaning of this monastic priesthood?

53. "In utriusque hominis contritione, ut sacramenti caelestis dignus fieret participatione", Mabitton, III, ii, p. 32, 4.
54. Mabillon, III, i, p. 441, 5.
55. Mabillon, IV, i, p. 229, i.
56. "Maiori itaque promotione dignum arbitratus, ordine diaconii illustrem insignivit adolescentem; postea vero, elapso biennio, eum ad sacerdotalem sublimavit honorem... Accendebat enim discreta praesulis dispensatio in ipso morum maturitatem redimere quidquid iuvenilis videbatur invidere", Mabillon, IV, i, p. 569, 7.
57. See above, p. 3.

For the theorists and polemists of the twelfth century as for the earlier hagiographers, what was especially to be recognized as belonging to the monk priests were "the functions of the altar" [58], "the sacred ministry of the sanctuary and of the altar" [59], and this "not in order to exercise a superiority over the people of God, but in order to celebrate an interior communion in the mystery of God" [60]. This was to be the result of a choice, of an "election", on the part of the abbot, a choice which was to have been justified by greater fervor and in turn was to entail a dignity and even honors as were not accorded to all and confirmed the exceptional character of this priesthood [61]. There was to have been a call stemming from the superior and an act of obedience on the part of the monk [62], for he must so to say to have been forced, obliged, to assume the priesthood [63], since this priesthood did not depend either upon his own will nor upon the normal and, as it were, automatic play of established law and custom. This is not to say that the holiness required was to have been so lofty as to be seldom if ever found: such an exaggeration would have been as ill-founded as that which would have entailed that all monks should be ordained. It is true that the choice of subjects to be called to the priesthood was not without raising problems in the practical order. And a monk of Prüfening, in the twelfth century, protested against the irresponsibility of those abbots who, precisely to avoid such difficulties, had all their subjects ordained [64].

One might object that such monks, ordained solely for the service of

58. "Altaris officium", Rupert of Deutz, *Epist. ad Everardum*, *P. L.*, 170, 343, B. "Fungi ordinibus altaris", *Altercatio monachi et clerici*, *P. L.*, 170, 539 D; 540 B.

59. "Sanctuarii sive altaris sacrum ministerium", Rupert of Deutz, *In Reg. S. Bened.*, IV, 8, *P. L.*, 170, 532 A.

60. "Ut ergo intrinsecus quietius vivant (monachi), ordines ministerii divini per indulgentiam ipsis conceduntur, non ad exercendam praelationem in populo Dei, sed ad celebrandam intrinsecus communionem sacramenti Dei", Hugh of Saint-Victor, *De Sacram.*, II, III, 4, *P. L.*, 176, 423 A.

61. "Quod in monasteriis bene ordinatis servatur, ut videlicet monachus in monastica conversatione zelum habens ferventiorem, ad clericatus honorem eligatur et, clericus factus, magis honoretur", Idungus of Prüfening, in Pez, *Thes. anecd. noviss.*, II, II, p. 510 B.

62. "Qui per oboedientiam accedit, et non ambitione impulsus, sed iussione legitima vocatus sacros ordines suscipit", Rupert of Deutz, *In Reg. S. Bened.*, III, XI, *P. L.*, 170, 519 A.

63. *Dialogus inter monachum cisterciensem et cluniacensem*, in Martène, *Thesaurus*, V, 1626 C. "Compellitur", "cogitur", writes on this matter Philip of Hargengt, *De continentia clericorum*, c. 105, *P. L.*, 203, 809 B. Notice also that Cluniacs were in no hurry to have their monks ordained: "Statutum est ut nullus nostrorum ad sacerdotium promoveatur usque ad XXX vel saltem XXV annos", Peter the Venerable, *Statuta*, 43, *P. L.*, 189, 1037 D.

64. "Illi vero abbates qui dicunt quod nemo sit dignus et hac occasione omnes fere monachos suos sine differentia... faciunt ordinari presbyteros", *Dialogus inter mon. cist. et clun.*, 1626 R.

the altar, were not fully priests, rather, only "half-priests" [65]. Even if we suppose that this reproach was well-founded, why would not these monk-priests have been willing to suffer the humiliation involved? But it may likewise be said that it was the accepted thing that the service of the altar and preaching normally went together [66]. But then, they can be dissassociated. In our day, the distinction between "the power of order" and "the power of jurisdiction" throws much light upon the matter. Still, as early as the times we are here studying, it was plainly seen that what made the preacher was the fact of his being sent, of his having a "mission" [67]. Now, a monk could have the ministry of offering sacrifice without having the ministry of the word.

And such in fact was the condition which the magisterium of the Church was to assign to the monk-priest at the close of the evolution we have just described, a condition which was in full conformity with the living monastic tradition. The Ecumenical Council of the Lateran in 1123 recognized the lawfulness of the priesthood for monks, whilest restricting the activity of the latter: they were forbidden to impose public penances, to visit the sick, to administer extreme unction, and to celebrate public masses [68]. What then remained to them? Their private mass.

II. Conclusions: The Traditional Idea of the Monastic Priesthood

In these pages have been gathered material, sometimes taken from sources in which all the facts told are not historical and therefore did not really happen. But it is a matter of historical fact that the ideas monks had about the priesthood were what these texts have to say to us. Certainly these ideas were realized, in great measure, in the historical facts themselves.

65. "Non pleni presbyteri, sed semi presbyteri vocantur", *De vita vere apostolica,* III, 8, *P. L.,* 170, 637 B.

66. Idungus of Prüfening, *loc. cit.,* 535 A.

67. "Missio facit praedicatorem", *Dialogus,* 1620 A. Cf. Rupert, *In Reg. S. Bened.,* IV, 10, *P. L.,* 170, 534 A: quotes *Rom.,* 10, 15.

68. "Interdicimus abbatibus et monachis publicas poenitentias dare, et infirmos visitare, et unctiones facere, et missas publicas cantare. Christma et oleum, consecrationes altarium, ordinationes clericorum ab episcopis accipiant in quorum paro-

What conclusions may be objectively drawn from the texts and the facts which have been presented here?

The main conclusion is: between monachism and priesthood there is a fundamental difference, but a combination is possible, provided that, normally, the principles of the monastic life are not sacrificed but enforced.

According to the witnesses of the medieval tradition the priesthood by itself is held to be an office and a function that is orientated toward the world. Monastic life consists in becoming a foreigner to the world. To achieve that there are three principal ways: 1) peregrination; 2) seclusion— any form of solitude or eremitical life; 3) cenobitical life, i.e. the solitude of a number living together. In these three forms, monastic life is characterized by the two components of contemplative life; asceticism and prayer (asceticism is a part of contemplative life: the more contemplative a way of life is, the more ascetical it has to be). When these two conditions are fulfilled, the solitary may go back to the world in order to give God, whom he has found, to the world. And he may do that with or, better, without ecclesiastical ministry, i, e., a ministry ordered to the world. His priesthood remains marked by two characters: it is exceptional (not belonging to the institution as such); and it is not ministerial. It is ascetical, contemplative, ordered to the offering of sacrifice. By reason of the character imprinted in them by Baptism, all monks, as all Christians — lay people and clerics alike — are really ordained to be associated with the sacrifice of Christ, as offered in the Eucharist. Some monks receive the sacerdotal ordination in order to be more intimately associated with the sacrifice of Christ. Their priesthood is not ordered to the ministration of the sacrements to the Christian people, as the ordinary priesthood is. Among the *ministeria,* which correspond to the *gratia presbyteratus,* as a text quoted above says, monks receive the ministry of only offering sacrifice, although, in principle, they may also receive and exercise the other ministeries, as Rupert of Deutz and others pointed out in the controversy with the secular priests and the regular canons.

As was stated at the beginning of these pages, the present study is not concerned with a theological judgement on the facts here established. Did this idea and practice represent a deviation in the history of the priesthood? — it belongs to theologians to decide. This chapter of history of "the monastic priesthood" should find its place in the broader

chiis manent", MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 21, *Concil. Lateranense I,* can. 17, col. 285.

In order to complete the survey which has been attempted here according to the sources, it would be necessary to examine the witness of the Church magisterium: for that purpose, it seems that the first task to undertake would be a collection of the decrees of the Popes and of the Councils concerning the priest-monks.

history of the theology of the priesthood. Apart from the theological value of the monastic priesthood as it appears in the sources examined here, it is clear that certain ideas on the relationship between monasticism and priesthood constantly recur: these are the matter of the present study.

Let us now develop two points mentioned above:

1) *The monastic priesthood is exceptional, i. e. personal,* corresponding to a certain level of virtue in consideration of which the Church (practically speaking, the abbot and community) judges and decides that for this particular degree of monastic perfection and observance there must be a corresponding and particular dignity. That dignity is the power to offer the sacrifice of Christ. So far, *priesthood does not belong to the monastic institution itself*: there is no question of all the monks necessarily and automatically becoming priests.

Promotion is not guaranteed beforehand. This dignity is conferred on those who are distinguished by their monastic vigor. This is the explanation for the sources not speaking of all monks as being priests. The phrase: "*convocavit sacerdotes monasterii*" is found, for instance, in the life of St. Convoion, suggesting that the priests were only a part of the Community. This is the reason why so often biographies, necrologies, cartularies and other sources make it very clear if a monk is also a priest: *sacerdos et monachus* [69].

The basis for promotion to the priesthood, an exceptional degree of the monastic virtues, explains why, so often, those who are ordained priests are hermits, or later become hermits. In this light, we understand why Carthusians, right from the beginning, were priests, although —or because— they were hermits.

Even when monks are said to have been ordained priests in order to exercise the sacerdotal ministry, it remains clear:

a) that not all the monks are ordained for this purpose;

b) that those who are ordained are chosen because they are the most truly monks, the most contemplative. This is clearly stated, for instance, in the life of St Burchard of Wurzburg, in a text in which the author argues in favour of monastic priesthood:

69. It is mentioned that, at Marmoutiers, there where many priests and many masses: "propter sacerdotum copiam, continua missarum celebratio", because of the veneration of St Martin; there were many masses pro defunctis, MABILLON, VI, II, pp. 391-393, 1; (the same thing is said in the life of St Benedict of Cluse, *ibid.*, p. 704, 15). Among all these priets, only one is mentioned as hearing sacramental confessions: «cui pro vitae suae merito ab abbate sacramentum confessionis commissum fuerat» *ibid.*, p. 393, 4.

> "*Et* quo *per mundi contemptum* [ascesis] *in caelesti theoria* [contemplation] *facti sunt sublimiores,* eo [there is a direct proportion : quo... eo...] *sacerdotali officio digniores, in praedicationis ministerio apud homines habebantur aptiores*"[70].

They are priests *because* they are contemplatives, not in order to become contemplatives. And the justification of this *munus* is not included in the vocation itself to the monastic life, but in a certain intensity, a certain degree, and a certain grace in living this life. The sources quoted above do not state that the offering of the sacrifice is a source of grace for the monk, so that it should be normal or desirable for every monk. On the contrary they presuppose that it is because the monk has attained an elevated degree of grace, and is, so to speak, in a certain "charismatic state", that he receives this sort of "charismatic priesthood". Therefore this priesthood is beyond the danger of pride and other excesses for the monk. It is precisely because a monk is humble, because he is in everything a model of observance —as St Benedict requires of the monk-priest— that he becomes a priest.

This conception may seem too idealistic: this is inherent in hagiography. It may be difficult also to express the content of these facts and ideas in terms of recent sacramental theology. Yet it is undeniable that the texts quoted above indicate a decided orientation, a decided line of interpretation of the relation between priesthood and monastic life.

2) *The monastic priesthood is not, normally, by itself, a pastoral priesthood.* In the text quoted above, as in many others, it is obvious that the essential element of monastic life is to tend toward *theoria,* with or without priesthood. In most of the texts quoted above, it appears that monastic priesthood is ordered to the sacrifice more than to the ministry of souls [71]. Celebrating the Mass is a means to express, to signify, to stimulate and to reward the personal sacrifice of the monk who is most truly a monk. And the Mass is presented not so much as an opportunity, a means, or service of the personal devotion and piety of the monk, in his life of prayer, as a symbol and a stimulus for his life of mortification, for his participation in the sacrifice of Christ. This is why this priesthood may be called an "ascetical priesthood". Traditional sources do not emphasize so much the contribution of the Mass to personal piety as they

70. Mabillon, III, 1, pp. 715-716, 2.

71. All the texts quoted above give the impression that the priest-monks were relatively few. In order to control if this was only an hagiographical device or if it was an historical fact, it would be necessary to enquire about the real number of the priests among the monks in each period and in each area. As it has been said at the beginning of this paper, these sorts of statistics do not seem to be possible in the actual state of the research. But the hagiographical texts invite to assume that, among the monks, at least untill the XI century, the priests were fewer than some historians have used to say.

do its objective significance as a sacramental celebration of the mystery of Christ's death and resurrection.

Since ascetical life is an essential element of contemplative life, it is legitimate (although the formula does not exist in the ancient literature) to speak of a "contemplative priesthood" — not as an institution valuable for all those who are in the state of contemplative life, but for those who are really and actually contemplative men. According to this distinction, which is suggested by the traditional sources, it might perhaps be better to speak of a "priesthood of contemplatives".

How to justify this distinction in speculative theology is another question. But this distinction between a pastoral priesthood for the ministers of the Church and a contemplative priesthood, an *ordinatio ad missam* for the contemplatives, or for some of them, this distinction belongs to the tradition of the Church, and an authentic theology must take account of it.

How to restore such a tradition in the practical order is another question — or series of question. It seems that this restoration, in one way or another, would have a decided advantage in removing some anomalies. At any rate, if one invokes the long tradition of monastic priesthood, one should also consider the significance, the requirements, the consequences of this fact in the past centuries. It is obvious, for instance, that if the preparation had been in the Middle Ages what it is in our times, priesthood would not have been sought after to the extent it was.

To conclude, it may seem that any solution, any renewal, must come not out of abstract theories but out of the monastic life itself. If and in so far as, monks believe in monastic vocation, in the absolute value of a life consecrated to the search for God, if, as St Benedict expresses it, they are "truly monks", then they will increasingly, and logically, realize why and to what extent the contemplative priesthood has a place in the monastic life [72].

Abbaye de Clervaux.

G.-D. de Luxembourg.

72. As the proofs of this article were being read, I received the volume of O. Nussbaum, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhaltnis im Westen von den Angängen bis zum hohen Millelalter*, Bonn 1961. The proportions and statistics which can be established today as regards the number of priests in the medieval monasteries are summed up on pp. 70-81. It is revealing that the book is mainly concerned with the chief consequence of monastic priesthood: the monastic mass, and especially the *missa privata*. On pp. 168 and 270, the Author points out that the monks said private masses because the other priests, engaged in parochial work, had other things to do. The study treats canonical and liturgical problems (number of masses, hours for and rite of the masses) rather than spiritual and theological points. Within those limits, this work of remarkable erudition is a useful contribution to the history of monastic priesthood.

ANSCARI M. MUNDÓ
Monje de Montserrat

LA INSCRIPCIÓN VISIGODA DEL MONASTERIO DE SAMOS

Quien conozca la magnífica obra del Dr. José Vives *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* [1], debe reconocer que es uno de los mejores repertorios de fuentes hispanas antiguas que ha aparecido en estos últimos años. El balance comparativo entre esta obra y la de su predecesor en la materia, el alemán Hübner [2], arroja en su favor unas 250 nuevas inscripciones; a parte de la crítica acertada contra algunas falsificaciones admitidas aún por Hübner, y de la más cuidada transcripción e interpretación de muchas lápidas poco estudiadas o mal conocidas anteriormente.

En obras como la presente es casi imposible, sin embargo, agotar totalmente la materia. Para completar la lista, que el mismo Dr. Vives tiene ya muy aumentada según me comunica amablemente, me permito recordar la existencia de otra inscripción visigoda no incluida en el susodicho repertorio, aunque es conocida desde hace unos 200 años. Se trata de la inscripción del obispo Ermefredo de Lugo conmemorando las construcciones hechas en el monasterio de Samos poco después de la mitad del siglo VII [3]. Muéveme también a publicarla aquí, añadiéndole un comentario, el hecho que mi amigo el profesor Manuel C. Díaz y Díaz, en su índice de escritores hispano-latinos medievales, la haya desdoblado en dos y atribuídola al siglo X [4].

1. Publicada en la "Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes", ser. II, volumen XVIII, Barcelona, 1942.
2. *Inscriptiones Hispaniae Christianae,* Berlin, 1871, y *Supplementum,* 1901.
3. Advierte el Dr. Vives (o. c., p. 286, nota 1), que para varias obras que podían contener material epigráfico útil, se fió del despojo hecho por su predecesor Hübner. Este sería el caso de la *España Sagrada,* del P. Florez: Hübner no se daría cuenta de la lápida de Samos publicada por Flórez y Risco, y mencionada posteriormente por otros autores.
4. *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum* ("Acta Salmanticensia", Filosofía y Letras XIII, 1-2; C.S.I.C.), Salamanca 1958-9, n. 679, p. 162-3.

En el año 1752 el célebre P. Martín Sarmiento descubrió algunos dísticos latinos, hasta entonces no advertidos, en un documento del año 922 otorgado por Ordoño II a favor del monasterio de Samo [5]. Avisó en seguida a los monjes que anduvieran atentos en las obras que por aquel entonces se hacían en el monasterio, y se lo comunicaran caso de encontrar alguna inscripción antigua.

Al año siguiente, en efecto, haciendo obras en el llamado claustro pequeño del monasterio para abrir una puerta de paso a la librería, apareció una piedra en tres trozos, que contenía una inscripción a dos columnas. Examinada por los padres Gregorio Maseda y Ruperto Carrasco [6], se vio que sólo era posible leer la segunda columna del texto por estar la otra casi completamente borrada. Los dos eruditos monjes se dieron a la labor de transcribirla para complacer los deseos del P. Sarmiento.

El trozo legible de la inscripción hallada no contenía ciertamente los versos descubiertos por Sarmiento en el documento del 922. Pero se trataba en ambos casos de dísticos latinos: cuatro casi enteros en la segunda columna de la piedra, y parte de otros tres en el pergamino. Ambos textos hablaban, además, de la observancia de la vida monástica en el lugar de donde procedían, o sea, en Samos. De todo lo cual Sarmiento dedujo que se trataba seguramente de una misma inscripción, correspondiendo los versos del documento a una parte de la columna ilegible de la lápida. Como argumento externo para reforzar la identificación, aducía el testimonio que el mismo rey Ordoño II, en su donación del 922, daba de la observancia antigua de la vida monástica en Samos, "según se lee desde antiguo —dice Ordoño— en la piedra" de todos conocida:

> "Quapropter sollicita ista in meo mecum corde pertractans, qui dudum me constat monasterio in loco iam supradicto [Sammanos], sub sancto eius nomine vestro parrociali hordine dedigasse: ideo nunc volens hanc ipsam vestram baseligam sub monastica religione, aucto monasterii hordine confirmare, *sicut ex antiquo fuerat, quomodo ibi scriptum resonat in illa petra:* Gaudeat acceptum hic...";

síguense los versos que transcribiré en seguida.

Otro documento del 944, que se conservaba en el cartulario del monasterio, mencionaba también la piedra escrita; aunque quizá confundiera los datos de la misma, creyéndola del tiempo de Ordoño II:

5. Fue publicado primeramente, con varios retoques y faltas, por YEPES en la *Corónica general de la Orden de san Benito,* Irache 1610, fol. 20 del tomo III, apéndice X; pero no se fijó Yepes en los versos, y así fueron pasados por alto hasta que los advirtió Sarmiento, quien hizo sacar nueva copia muy exacta del documento original, que se conservaba en el archivo del monasterio.

6. Véase lo que dice en su reciente obra el P. Plácido ARIAS, *Historia del real monasterio de Samos,* Santiago de Compostela 1950, pº 8-9, de quien he sacado varios datos útiles.

> "Ordinavit rex domnus Ordonius mittere ibidem fratres, qui posuissent ibidem monasticam vitam, *sicut invenimus scriptum in petris*"[7].

Estas noticias las mandó Sarmiento al P. Flórez, quien las insertó por dos veces en su *España Sagrada*[8]. La piedra, en tres trozos, medía 168 × 56 cm[9].

Acerca del orden que conviene atribuir a los dos fragmentos de texto conservados no parece que haya lugar a dudas. Flórez dice:

> "Unidos exactamente los tres pedazos, se reconoció que estaba escrita en dos columnas, pero la derecha [de la piedra, no del que la lee] enteramente borrada y sólo se descubre tal o cual letra o dicción: la *segunda* se lee toda bien, y su contenido dice: Ast ego..."

Luego, si suponemos que los versos *Gaudeat acceptum...* copiados por Ordoño II fueron sacados de la misma inscripción, debían figurar en la primera columna[10]. He aquí, pues, su reconstrucción:

1.ª col. (doc. del 922):

1 ....
2 ....
3 ....
GAUDEAT ACCEPTUM HIC SIBI REMEDIUM
5 ET ATRIUM INTERIUS POPULI NON CEDAT IN USUS;
NEC UNQUAM ILLIC INTROEAT MULIER;
7 PUPLICA INVITUS HIC NEMO NEGOTIA SOLBAT,
FLOS UBI IAM TENERUM CENOBIALEM MIGAT.

2.ª col. (en la lápida):

1 AST EGO ERMEFREDUS LUCENSI PRESUL IN URBE
DISPENSANS PLEBI IURA SACERDOTII
3 TALIA CONFIRMANS EDICTIS VOTA PER EVUM
RESTITUI LAPSA CEPTA BENE CUMULANS
5 HUIUS XPE GREGIS TU TANTUM CLAUSTRA TUERE
NOXIA NE PESTIS TURBET OVILE PATENS
7 HIC IGITUR MONACALE DECUS PER SECLA NITESCAT
VINCEAT HIC ANIMAS REGULA SANCTA [*patrum*].

7. No queda excluido, sin embargo, que se refiera a otra inscripción en memoria de la restauración de Ordoño, hoy en todo caso, perdida.

8. Vol. 14 (2.ª ed. Madrid 1786), p. 379-384, el doc. de Ordoño del 922; a continuación, p. 384-5, el texto de la lápida de Samos tal como fue hallada. En el vol. 40 (ed. Risco, Madrid 1796), p. 81-83, hállanse de nuevo los dos fragmentos. Sorprende mucho que Hübner no se fijara en ellos, a no ser que los creyera una falsificación; pero nada dice de esto, y por lo tanto es lícito suponer que no se dio cuenta de esta inscripción. En la edición que doy aquí sigo la transcripción del vol. 14, a lo que parece, más fiel que la de Risco en el vol. 40.

9. ARIAS, *Historia de Samos*, p. 9.

10. Risco, en el vol. 40, p. 82-83, da los dos fragmentos invertidos, aunque no dice que así deban leerse.

Parece claro que Sarmiento, Flórez, Risco y otros que les han seguido tenían razón en considerar estos dos grupos de versos como partes de una misma inscripción, puesto que en todos ellos el sentido se sigue perfectamente: I 4: *Gaudeat acceptum... remedium;* I 5: *atrium non cedat in usus;* I 6: *nec introeat mulier;* I 7: *publica nemo negotia solbat;* II 6: *ne pestis turbet;* II 7: *monacale decus nitescat;* II 8: *vinceat animas.* Estas frases se unen estilísticamente por el verbo optativo, que dice muy bien con el intento del obispo Ermefredo al instaurar la vida monástica en Samos. Añádase en corroboración el hecho que en el privilegio de Ordoño aparecen frases sacadas de ambas partes de la inscripción, como se podrá comprobar en el comentario que sigue.

I 1-3: Faltan sin duda los tres primeros versos de la que suponemos primera columna, pues lo exige el hecho de empezar con un pentámetro la parte copiada por Ordoño; quizá en su tiempo ya no era fácil leerlos. Con todo, podría ser que en las frases siguientes del documento de este rey, del 922, se reflejara alguna idea y hasta expresión sacada de los versos desaparecidos; al menos su insistencia es algo sospechosa: "... qui ibi conmorantes fuerunt, partim absque legis censura et *Christi iugo esse volentes* nec *in vita sancta et loco hoc... perseverant*", que se repite más abajo: "... in *hunc locum degentium* atque *in vita sancta perseverantium*" [11]. A continuación se hablaría posiblemente de alguna norma o precepto de vida monástica, como los que siguen en los vv. I 5-7. En I 3 se haría tal vez una alusión a la penitencia por los pecados, para la que tan apta es la vida monástica: I 4 supone en efecto que por ella el monje "gaudeat acceptum hic sibi remedium".

I 5 viene a desear de modo poético que el claustro monacal no decaiga de su objetivo religioso ni sea destinado jamás a uso de los profanos. La idea parece ser un reflejo de la legislación eclesiástica visigoda expresada en los concilios Ilerdense, del 546 [12], e Hispalense II, del 619 [13]. Precisamente el concilio Toletano IX, del 655, al regular en el c. 2 la construcción de monasterios por parte de los obispos, pone en guardia acerca de los *sacra monasteria, que ita quorumdam episcoporum vel insolentia vel incuria horrendam decidant in ruinam, ut gravior ex hoc oriatur aedificantibus moeror, quam in construendo gaudii extiterat labor* [14].

11. FLÓREZ, *Esp. Sagr.*, 14, p. 382, lín. 3-4.

12. En la *Collectio canonum Hispana* (*P.L.* 84, c. 323), c. 3: "... si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, eam a dioecesana lege audeat segregare".

13. *Ibidem* (*P.L.* 84, 597-8), c. 10: "...Si quis autem, quod absit, nostrum vel nobis succedentium sacerdotum quodlibet monasterium aut vi cupiditatis expoliandum aut simulatione aliqua fraudis convellendum vel dissolvendum tentaverit, anathema effectus..." El concilio Cesaraugustano III, del 691, c. 3 (*P.L.* 84, 319), insistió aún más: "ut monasteria diversoria saecularium non fiant".

14. *P.L.* 84, 435.

I 6: Además de su lógica, esta prescripción es repetida a menudo así en los textos conciliares como en las reglas monásticas. Cabe citar aquí la llamada *tertia regula Sanctorum Patrum,* en gracia a su semejanza verbal con los versos I 5-6, que casi parecería su fuente de inspiración si constara por otras fuentes su conocimiento en la península, lo que es muy dudoso; dice así en el c. 4: *"Neque* ulla *mulier* in *interius atrium* monasterii *ingredi audeat"* [15]. Otros textos pueden verse en la *Regula Caesarii ad monachos,* c. 11, en las de Aureliano, c. 15, y Ferreolo, c. 4, derivadas de la anterior, y aún se deduce claramente de la de san Isidoro, donde, en el c. 1, da normas para la estricta clausura. Los textos conciliares más claros en el mismo sentido son el de Tours, del 567, c. 17, Auxerre, después del 573, c. 26, y Braga, del 563, cap. 15, contra los priscilianistas. Se deduce también de los de Sevilla del 619, c. 11, y Toledo VIII, del 653, c. 5, al que asistió Ermefredo de Lugo.

I 7: La prohibición para los monjes de intervenir en negocios públicos o seculares, sin necesidad o sin permiso, es también común a las reglas y a los concilios. Así, por ejemplo, el de Tarragona, del 516, c. 11, decía: *...ut nullus... monachorum forensis negotii susceptor vel exsecutor existat, nisi id quod monasterii exposcit utilitas, abbate sibi nihilominus imperante* [16]. Y san Isidoro repitió en su regla, c. 5: *Nullus monachorum propinquitatis causa terrenis curis se subdat... Multi enim monachorum... et forensibus negitiis involuti, dum propinquitati prodesse cupiunt suas animas perdiderunt* [17]. En la *Regula communis* atribuida a san Fructuoso, c. 3, puede verse una orden semejante dirigida a los abades [18].

I 8: *Flos* parece ser aquí neutro, como en otros textos epigráficos [19]; pero hay confusión gramatical con los acusativos *tenerum* y *cenobialem.* En esta última palabra la *m* final estaría representada quizás por una tilde; en todo caso estorba la cantidad de la antepenúltima sílaba del pentámetro. Es probable que *migat,* por *micat,* sea realmente la grafía original de la piedra. Para el *cenobiale flos* véase lo que se dice en II 7.

II 1: *Ast ego.* Este comienzo con una conjunción exige alguna frase antecedente a la que de algún modo se oponga nuestro sujeto. Con lo cual queda corroborado el orden de las dos columnas antes propuesto.

15. *P.L.* 103, 445.
16. *P.L.* 94, 312.
17. Este capítulo se lee sólo en la recensión larga de la Regla, conservada en el Clm 28118, del s. IX; probablemente hay que atribuirla al mismo Isidoro; puede verse en la ed. de Holste-Brockie, pasada a *P.L.* 103, 560.
18 Sobre parecida prescripción en otros ambientes monásticos extrapeninsulares véase la *Regula Pauli et Stephani,* c. 39, y el comentario que hace de ello dom J. Ev. VILANOVA en su edición crítica dentro de la colección "Scripta et Documenta" vol. 11, Montserrat 1959, p. 193-4.
19. *Thesaurus linguae latinae,* vol. VI, c. 927.

Hay que pensar aquí en una imitación de la fórmula *ast ego,* muy común en el comienzo de verso desde la época clásica [20].

La mención de obispo Ermefredo de Lùgo, como ya se ha visto, permite datar la inscripción después de la mitad del siglo VII. Según Flórez y Risco [21], no hubo allí otro obispo de este nombre que el que firmó las actas de los concilios VIII y X de Toledo, de 653 y 656 respectivamente. Su antecesor en la sede lucense consta por última vez en 646; su sucesor aparece en 675, por lo que la inscripción es anterior a dicho año, y con toda probabilidad escrita dentro del tercer cuarto del s. VII. La grafía *Ermefredus* de nuestra lápida es más conforme con el origen germánico del nombre [22] que la de *Hermefredus* de las ediciones de la *Collectio canonum Hispana* al dar su nombre entre los firmantes del concilio Toledano X; aunque en el Toledano VIII dan otra forma: *Ermenfredus,* también correcta en su origen [23]. Las inscripciones hispano-visigodas de los siglos VI y VII escriben sin H los compuestos de *Erm* y *Ermin,* como hace la nuestra, demostrando su autenticidad [24].

La frase *Lucensi presul in urbe* fué imitada sin duda por Ordoño II, quien al escribir: *Lucense sede in urbe,* conservó el mismo hipérbaton poético de la lápida, que sin duda destaca en la prosa del documento de 922 [25].

II 3: *Talia vota confirmans edictis* se comprende ahora perfectamente si antes han precedido las normas monásticas contenidas en los vv. I 5-7; con ello es el mismo Ermetredo quien confirma la unidad de la inscripción y el orden propuesto de sus partes. El P. Risco, al transcribir de nuevo la lápida, invirtió las palabras *vota edictis* [26]; pero es preferible el orden dado por Sarmiento y Flórez, más conforme con la métrica.

II 5-8: Después de describir su actuación como reparador de edificios y constructor de otros nuevos (v. II 4), Ermefredo expresa sus deseos para la nueva comunidad monástica por él reunida. Es dado pensar que el *restitui lapsa* se refiere a un monasterio ya existente de antiguo, aunque no se deduzca con certeza; podría tratarse de una iglesia rural transformada por Ermefredo en cenobio, tal como prevén los concilios de la época [27].

20. *Cf. Thes ling. lat.,* II, c. 943.
21. *España Sagrada,* 40, p. 80-83.
22. FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch,* I, Bonn 2.ª ed. 1900, c. 471.
23. *P.L.* 84, 429 y 447.
24. VIVES, *o.c.,* n. 364, 444, 445 y 188, esta última precisamente del *conventus Lucensis.*
25. *Esp. Sagr.,* 14, p. 380, lín. 4-5.
26. *Esp. Sagr.,* 40, p. 82.
27. Por ejemplo en el con. Toledano IX, del 655, c. 5, hablando de la dotación de los monasterios caso que los obispos quieran construirlos en sus diócesis, *P. L.* 84, 436.

II 7: Este *hic monacale decus nitescat* junto con el *flos ubi cenobialem migat* de I 8, inspiraron las frases *cenovialem claruit ibi decus* y la *cenobialem vitam degeant sicut ex antiquo claruit,* que Ordoño dice expresamente deducir de la inscripción [28].

II 8: El verso debe completarse así: *Regula sancta* [*Patrum*], expresión muy en consonancia con las prácticas de un monasterio visigodo. Ordoño II, hablando de otra restauración de Samos hecha en tiempo de su antecesor Fruela (mediados del s. VIII), menciona la *norma sanctorum Patrum,* sin duda con el mismo sentido de la lápida. En ambos casos se alude a las observancias monásticas contenidas en los *codices regularum* [29]. Recuérdese que Fructuoso de Braga, contemporáneo de Ermefredo de Lugo y su metropolitano, impone a sus monjes la lectura de las reglas de los Padres anteriores: *regulae Patrum legendae* en las colaciones semanales [30]. Asimismo, en el pacto añadido a la *Regula communis* [31] se dice: *secundum... Regulam et sicuti sancta Patrum praecedentium sanxit auctoritas.* Luego, sería inútil pensar, como hizo Risco [32], que la *norma sanctorum Patrum* alegada por Ordoño II en 922, se refiera a la llamada *Regula quattuor sanctorum Patrum,* de origen ciertamente extrapeninsular [33], desconocida de los *codices regularum* hispanos.

No creo que nadie pueda dudar ya de la autenticidad de la lápida de Samos. Puédese tener plena confianza en la relación del hallazgo hecho por los monjes, corroborada con las intervenciones de Sarmiento y Flórez. Una cosa es clara: en el siglo X existía ya la inscripción. Que no era un fraude de este tiempo induce a creerlo, además, el estilo relativamente bueno de los dísticos, si se compara con el latín decadente y romanceado del documento del 922, que los incluye en su contexto. Puédese comparar la presente inscripción con otras de la misma época, recogidas por Vives en su repertorio [34] y se descubrirá su estrecha semejanza.

La inscripción se perdió después del 1835, durante los 45 años que el monasterio gallego estuvo sin monjes [35].

Aquellos dísticos del obispo Ermefredo, al mismo tiempo que conmemoraban la primera restauración conocida, poco después de mediado el

28. *Esp. Sagr.,* 14, p. 381, lín. 4, y p. 382, lín. 17-18.
29. *Esp. Sagr.,* 14, p. 381, lín. 9-10.
30. *Regula complutensis,* c. 20 (*P.L.* 87, 1109).
31. *P.L.* 87, 1128.
32. *Esp. Sagr.,* 40, p. 211.
33. Véase mi artículo *Les anciens synodes abbatiaux et les "Regulae SS. Patrum",* en "Studia Anselmiana", 44: *Reg.Magistri-Reg.Benedicti,* Roma, 1959, p. 113-122.
34. Véase, por ejemplo, el n. 358 conmemorando construcciones en un monasterio de vírgenes; el n. 313, fundación de un templo, etc.
35. ARIAS, *Historia de Samos,* p. 9.

siglo VII, quizás bajo el influjo de san Fructuoso, atestiguaban probablemente una primitiva fundación mucho más remota, tal vez del siglo VI, quizás ligada con el movimiento monástico de san Martín de Braga y Dumio. Con sucesivas restauraciones y renovados alientos ha desafiado Samos catorce siglos de historia.

Esto nos recuerda que, entre los monasterios de occidente florecientes en la actualidad, al lado de Subiaco, Montecasino, Ligugé y Fontenelle, el de Samos es uno de los más venerables y acreedores a nuestro respeto. Como prueba de su vitalidad imperecedera a pesar del terrible incendio que lo devoró en 1951, Samos ha renacido otra vez esplendoroso por el esfuerzo de sus actuales moradores, quienes *restituerunt lapsa, coepta bene cumulantes,* cumpliéndose de nuevo el voto del obispo Ermefredo: *Hic igitur monacale decus per saecla nitescat!*

Abadía de Montserrat Marzo de 1960
(Barcelona)

RAMON D'ABADAL I DE VINYALS

EL RENAIXEMENT MONÀSTIC A CATALUNYA DESPRÉS DE L'EXPULSIÓ DELS SARRAÏNS

L'ESTUDI de com es féu la renaixença monàstica a Catalunya un cop expulsats els sarraïns del país comporta la consideració de dues qüestions prèvies. Primera: un estat antic, puix que no pot renèixer el que no hagi viscut. Segona: una solució de continuïtat, subsegüent a la vida d'aquell estat. L'estat antic és la situació del monacat en l'època visigòtica, anterior a la invasió sarraïna. La solució de continuïtat és el buit produït per aquesta invasió.

No es tracta aquí, ni fora pertinent, de presentar la situació del monacat hispà a finals de l'època visigòtica, amb el seu evident esplendor, estès arreu del Regne dels gots: ho han fet prou bé, darrerament, l'abat Pérez de Urbel [1], el Rev. Fernández Alonso [2], el P. Anscari Mundó [3]. Ens basta recordar-ho i constatar-ne l'existència.

Una altra cosa s'escau sobre el tema de la solució de continuïtat. Aquest aspecte, si bé ha estat reiteradament tractat, no ha quedat pas ben esclarit. Han pogut ésser afirmats els principis de tolerància, d'absència de proselitisme religiós, com a normes generals en els primers temps del domini musulmà sobre la Península ocupada. Però no s'ha pogut arribar a un examen casuístic de l'aplicació pràctica d'aquells principis, que necessàriament tingueren, en moments de tensió bèl·lica, de pànic, de conflictes polítics, moltes i importants excepcions. Ens falten fonts coetànies i segures d'informació per a aclarir-ho.

1. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, Madrid, 1945, 2.ª ed., caps. I a X.
2. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano visigoda*, Roma, 1955, pàgs. 476-507.
3. MUNDÓ, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII*, en "Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", IV, 1956, Spoleto, 1957, págs. 73-117.

Afortunadament —no obstant això— tenim a Catalunya un document excepcional que ens permet, per deducció, intuir moltes coses de temps anteriors. Em refereixo a l'acta de consagració de la Seu d'Urgell, del 839[4]. Aquesta acta ens ofereix —com és sabut— l'inventari detallat de les esglésies parroquials que en aquell moment existien en la diòcesi urgellesa. En conjunt 287 parròquies, distribuïdes d'aquesta forma: 85 a Cerdanya, 31 al Berguedà, 129 entre l'Alt Urgell, Andorra i el Solsonès, 42 en l'Alt Pallars. No fora raonable de pensar que aquesta saturació eclesiàstica del país hagués pogut produir-se en l'espai de mig segle que transcorre entre l'alliberació del bisbat del domini musulmà i la consagració de la seva seu restaurada. Ha de tractar-se d'una situació creada al llarg del segle VII, en l'època del gran esplendor de l'Església visigòtica, situació que en conjunt, amb els seus alts i baixos, degué perdurar a través del domini musulmà, com sabem que perdurà la seu episcopal mare, la qual encara en els últims moments d'aquell domini és brillantment regida pel cèlebre bisbe Fèlix, l'adopcionista.

Però aquesta acta diocesana d'Urgell presenta en la seva descripció un contrast altrament revelador. Mentre per a les comarques sobredites: Cerdanya, Berguedà, Urgellet, Andorra, Solsonès, Alt Pallars, descriu la saturació al·ludida, per altres comarques: Baix Pallars i tota la Ribagorça, es limita a citar comptats llocs: "locus Sancta Marie que dicunt Sancte Grate, cum parrochias eidem ecclesie pertinentes", "ecclesiam Sancte Marie que dicunt ad Trimplo cum omnia ibidem pertinentes", "locum Sancte Marie que vocant Halaone, cum ecclesiis ibidem subditis", "locum Sancte Marie et Sancti Petri apostoli que dicunt Taverna, cum omnibus ecclesiis eidem episcopio pertinentes".

Aquest contrast distingeix, doncs, dues circumscripcions enterament distintes d'estructura, una llevantina que inclou per ponent l'Alt Pallars, una altra occidental que comprèn els territoris del Baix Pallars i tota la Ribagorça fins a les ribes del Cinca. Si analitzem les raons d'aquesta diferenciació, en salta de seguida als ulls una primera. La regió occidental no havia seguit el mateix ritme que la pròpiament urgellesa en el procés d'alliberació. Si Urgell s'abandona al domini franc pels volts del 785, fins uns vint anys més tard no és alliberat el Pallars-Ribagorça gràcies a l'ajut dels comtes de Tolosa[5]. Es aleshores quan Carlemany promulga el seu precepte que incorpora aquesta regió occidental novament alliberada a la diòcesi d'Urgell[6]; a la qual tradicionalment no pertanyia, puix que havia

4. PUJOL, PERE, *L'acta de consagració i dotació de la catedral d'Urgell*, en "Estudis Romànics", II, Barcelona, 1917.

5. ABADAL, *Els comtats de Pallars i Ribagorça* (Catalunya carolingia, III), Barcelona, 1955, pàgs. 87 ss.

6. ABADAL, *Els diplomes carolingis a Catalunya* (Catalunya carolingia, II), Barcelona, 1926-1950, precepte de 800-814 a Urgell, pàg. 279.

format part, segurament, de la diòcesi visigòtica de Lleida, ara d'impossible restauració per trobar-se la seva seu i gran part del seu suburbi sota domini musulmà. Decalatge en el temps d'alliberació, procedència diocesana diversa, expliquen en part el contrast que en la descripció de l'acta urgellesa presenten les dues regions: oriental i occidental.

Però portant l'observació més enllà, una segona raó més profunda se'ns ofereix com a justificadora del contrast. Hem anomenat per a la regió occidental alguns pocs llocs, "loci", com a caps d'altres tants grups d'esglésies o parròquies: "cum parrochias eidem ecclesie pertinentes", "cum ecclesiis ibidem subditis". Ara bé, aquests "loci" anomenats són precisament monestirs. Ho són certament Senterada, Alaó, Taverna; probablement ho era també en aquests moments Tremp [7]. Tenim, doncs, dues estructures enterament diferents: en la tradicional diòcesi d'Urgell l'organització secular parroquial ordinària amb les seves 287 parròquies dependents directament del bisbe (prescindint ara de la fluixa intermediació d'uns arxiprestats que s'endevinen ja existents); en canvi, en la regió que incorpora ara Carlemany, les esglésies i parròquies rurals estan subjectes, pertanyen, a uns monestirs que es reparteixen l'administració eclesiàstica del país i solament a través llur s'exerceix la jurisdicció indirecta episcopal.

Ens trobem per tant en aquella regió occidental enfront d'un sistema, d'una estructura monacal. I de la mateixa manera que justificàvem el fet de la saturació parroquial en la porció antiga de la diòcesi d'Urgell per la perduració d'un estat tradicional d'origen visigòtic, ens inclinem ara a acceptar també un origen i la continuació d'un anterior estat visigòtic per a aquesta estructura eclesiàstica monacal. Podem pensar que la nostra regió Pallaresa-Ribagorçana formà originàriament part d'aquella més ampla regió pirinenca que en el seu temps fou catequitzada i organitzada pels monjos gots que obraren sota la inspiració de sant Victorià, l'apòstol del nostre Pirineu Central.

Continuació d'un estat anterior visigòtic, però no continuació ininterrompuda. Ha passat gairebé un segle des de la desaparició del "Regnum Gothorum" fins que Carlemany incorporà a Urgell la nostra regió recentment alliberada; un segle de dominació musulmana. Es possible, àdhuc és probable, que durant la major part d'aquests temps hagi sobreviscut en el país l'estructura monasterial visigòtica, però és també segur que abans de l'alliberació del domini musulmà sofrí un colapse. Veurem tot seguit com reneixen els monestirs sobre les antigues cases derruïdes i abandonades. El problema consisteix a fixar l'època, el moment de la interrupció.

Moment que no pot ésser molt allunyat puix que sabem, per un precepte del comte Bigó de Tolosa, que pels volts del 810 era encara factible una investigació per a fixar l'antic patrimoni de l'abandonada i erma casa

7. ABADAL, *Els comtats de Pallars i Robagorça*, pàg. 204.

d'Alaó que en aquells moments es restaurava [8]. No podem, raonablement, anar més enllà d'una generació. Crec que fóra prudent fixar-lo entre els anys 780 a 790 quan, després de la fracassada expedició de Carlemany a Saragossa, es produeixen en tota la regió des de l'Ebre al Pirineu les furioses i implacables lluites partidistes entre els afrancesats, independentistes i lleials a Córdova, lluites que ocasionaren l'emigració voluntària o forçada de tants i tants "hispani" [9]; els monestirs foren probablement nius d'afrancesats i com a tals perseguits i despoblats.

La solució de continuitat, d'ésser així, hauria per tant estat breu, sobre una vintena d'anys. Res de més natural que en produir-se l'alliberació, en ser encarregada per Carlemany al bisbe d'Urgell la reorganització del nou país que incorporava a la seva diòcesi, restaurés el bisbe l'antiga estructura de base monasterial que estava en el record de tots i que tant profundes arrels devia tenir en la regió. Es el que segurament passà i és la situació que tradueix l'acta d'Urgell del 839 que estem analitzant.

* * *

Estem bastant ben informats de com renasqueren els monestirs d'aquesta regió occidental catalana. Les noves fundacions obeeixen a una doble iniciativa: episcopal i particular.

Lluís el Piadós, essent encara rei d'Aquitània i abans per tant de la seva ascensió a l'imperi el 814, donà al bisbe Possedoni d'Urgell un precepte pel qual li concedia terres fiscals a fi de que sobre d'elles pogués erigir-hi monestirs [10]. Aquest precepte, que devia seguir a poc temps després de l'atribució a la seu d'Urgell de la regió recentment alliberada, enfocava, doncs, la seva reorganització eclesiàstica a base d'una anterior tradició monacal, amb la fundació de monestirs impulsada pel propi bisbe.

Possedoni portà a la pràctica la idea inspiradora del precepte. D'accord amb el contingut d'aquest, el bisbe reedificà l'antic monestir visigòtic de Santa Engràcia, "Sancta Grata", avui Senterada, sota la nova advocació de Santa Maria. Fou un monestir episcopal [11] que, com hem vist, figura en l'acta del 839, i que més tard, amb la generalització de la tendència secular, perdé el seu caràcter d'església monacal.

No en tenim prova documental, però no és arriscat de pensar que el cas de Tremp, església igualment citada en l'acta de 839, fou una repetició del de Senterada, com repetirà després la seva secularització.

Hi ha més encara. Es també probable que els monestirs d'Alaó i de Taverna, anomenats així mateix en l'acta de 839, degueren almenys la impulsió de la seva reconstrucció a la iniciativa episcopal. Ens basem per

8. Sobre Alaó, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 248-265.
9. *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 76 ss.
10. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 281.
11. Sobre Senterada, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 242 ss.

a suposar-ho en la forma com són designats en aquella acta: "Tradimus eciam ipsas ecclesias vel parrochias *episcopales* in pago Ribacurcensis... scilicet locum Sancte Marie que vocant Halaone... similiter locum Sancte Marie et Sancti Petri apostoli que dicunt Taverna..." Encara hi podriem afegir l'antic monestir de Vilanova (anomenat després Lavaix) i potser el d'Ovarra. Ofereixen un indici comú que ens porta a sospitar l'origen episcopal de tots ells; és la idèntica titulació a honor de Santa Maria, homenatge a la titular de la casa mare, la seu episcopal de Santa Maria d'Urgell. Tingui's en compte que també les esglésies arxiprestals restaurades en l'Alt Pallars, les de Sort, de Ribera de Cardós i d'Àneu, reben en la seva renovació el nom de Santa Maria, i notem que per això ha calgut —cosa poc freqüent en la tradició eclesiàstica— canviar llur titular: Sort abans era dedicada a santa Concòrdia, Àneu a santa Deodata. En el cas dels monestirs, Senterada ho era abans a santa Engràcia, Taverna ho fora a sant Pere i el mateix titular hauria estat el primitiu de l'antic monestir visigòtic d'Alaó [12].

Els monestirs d'iniciativa fundacional episcopal són sovint —com hem indicat— reconstruccions d'antigues cases, segurament monacals, d'època anterior a l'alliberació. En aquest sentit és molt apropiada l'expressió de "reorganització" aplicada a l'obra episcopal urgellesa en les regions de Pallars i Ribagorça. No obstant, al costat d'aquestes reconstruccions es donen fundacions de nova planta; aquest fora el cas de Lavaix que en els seus primers temps rebé el toponímic tant significatiu de Vilanova.

La sort que escaigué a aquest monestirs d'orígen episcopal fou diversa. Inicialment —almenys així pot deduir-se del tenor del precepte del rei Piadós— la intenció o propòsit era que, després d'un temps de subjecció directa al bisbe, adquirissin una situació regular independent, i aquest fou el cas d'Alaó i probablement els de Taverna i d'Ovarra; però altres, al cap d'un temps, degut possiblement a deficiències econòmiques, decaigueren fins a convertir-se en simples esglésies seculars i revertiren a la seu episcopal d'on havien sortit; és el conegut cas de Senterada [13], el que suposem de Tremp, el de Vilanova que de totes maneres més tard aconseguí recuperar-se com a monestir regular de Lavaix sota la protecció del bisbe Ató i dels comtes ribagorçans a finals del primer terç del segle X [14].

* * *

Al marge d'aquests monestirs d'iniciativa episcopal hi ha, en aquesta mateixa regió occidental catalana, una altra sèrie de cases monàstiques de fundació estrictament particular o privada.

12. *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàg. 265.
13. Vide nota 11.
14. Sobre Lavaix, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàg. 244.

Tenim la sort que s'hagin conservat les actes de fundació d'algunes d'elles, documents preciosos que ens informen sobre la mecànica de l'operació. La més antiga és la de Gerri, de l'any 807 [15]. Un prevere, Espanell, era propietari d'una església i d'uns predis veïns; decideix convertir-la en monestir i consagrar-se ell mateix a la vida monàstica. Per a tals fins recluta uns companys conformes a compartir amb ell aquesta vida d'obediència: un prevere i quatre clergues. Estableix amb ells un "pacte" que consignen per escrit. Per mitjà del pacte fa donació a l'església, i a través d'ella als seus companys, germans en el Senyor i que per la seva banda prometen obediència, de tot el seu patrimoni: cases, cellers, corts, terres cultivades i incultes, horts, vinyes, arbres fruiters i selvàtics, parament de la casa, instruments de treball, or i plata, bestiar gros i menut, parament de l'església amb els seus llibres i ornaments. Tot ho entrega al domini dels seus germans, tal com és ordenat en la regla d'obediència, per a que puguin disposar-ne per a la salut de la seva ànima i utilitat dels monjos que allí serveixen Déu. Gerri, la casa que havia de perdurar per més de mil anys, quedava fundada per aquest "pactum". Espanell es convertia en el seu primer rector, el seu abat; per això els seus companys li havien promès obediència; deu anys més tard un tercer podia dirigir-se-li diguent-li: "A tu Espanell, abat i als teus monjos que t'obeeixen".

En forma aproximadament semblant és creat el monestir de Servàs, en 833, pel prevere Salmó [16]. I poc més tard els d'Oveix [17], les Maleses [18] i altres.

També aquests monestirs, talment com els episcopals, actuen —més o menys segons la potència de cadascun d'ells— com a nuclis integradors en l'organització eclesiàstica de la comarca que presideixen. El 966 Gerri es troba al cap d'un grup de setze esglésies que presten servei parroquial [19].

* * *

Problema important sobre aquests monestirs primitius és el de fixar la regla per la qual es regien.

Pel que es refereix al grup de fundació episcopal no sembla que hi pugui haver dubtes: era la Regla de sant Benet. El precepte de Lluís el Piadós que facilitava aquelles fundacions devia estar inspirat segurament per Benet d'Anià, el conseller del rei, i amb l'experiència de la restauració monàstica realitzada uns anys abans a la Septimània sota el signe d'aquella Regla. Encara més, en el precepte imperial de 823 per a Sen-

15. *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, doc. n.° 1.
16. *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, doc. n.° 9.
17. Sobre Oveix, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 229-231.
18. Sobre les Maleses, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 229-231.
19. Sobre Gerri, *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, pàgs. 232-237.

terada es fa constar expressament que l'elecció d'abat es farà "secundum Regulam sancti Benedicti" [20].

Ara bè, pels monestirs de fundació particular el problema ja no és tan clar. El "pactum" mitjançant el qual pren cos el 807 la fundació de Gerri, fa sols al·lusió a la comunitat, a l'obediència i a una regla indeterminada: "sicut docet regula ab obediencia adimplenda". Quina fos aquesta regla, no podem precisar-ho; el fet que s'estableixi un "pacte" ens permet pensar que ens trobem encara en el solc de la tradició visigòtica i que podria referir-se a la Regla de sant Fructuós. Un cas semblant, encara que no tan clar, és el de la carta de "comunitat" de Servàs, del 833.

En canvi, l'escriptura de fusió i comunitat de les cases d'Oveix i les Maleses mig segle més tard, el 868, ja fa constar taxativament que els contractants estan al servei de sant Vicenç "sub regula beati Benedicti" [21]. Quan a mitjans del segle x, després de superades les invasions d'Al-Tawil, torna a reorganitzar-se la vida eclesiàstica de la regió, la Regla de sant Benet presideix obertament i declaradament tota la seva activitat monàsica. Solament a Gerri pot notar-se una certa reticència a silenciar el fet de la seva observança.

* * *

Fins ara ens hem ocupat de la regió occidental catalana que comprenia la Ribagorça i la part meridional del Pallars. Ara anem a tractar de les regions central i oriental, que s'extenen per les diòcesis d'Ausona i d'Urgell, les costeres d'Elna, Girona i Barcelona. En la seva porció septentrional, que és on va produir-se pròpiament el primer renaixement monàstic cal recordar que Urgell i Girona s'havien abandonat al domini franc vers el 785, mentre que Elna havia estat alliberada per Pepí el Breu una generació abans, a seguit de la presa de Narbona el 759.

En aquells sectors central i oriental catalans, on cal pensar que el monaquisme visigòtic hi havia florit com en la resta del Regne —recordem les notícies de sant Isidor en el seu *De viris illustribus* sobre Donat, Joan, Eutropi; i encara l'obra de Joan de Biclara—, la decadència monàstica durant el domini musulmà degué fer-se sentir profundament. Jo no entreveig en el segle IX més que rares supervivències monasterials visigòtiques. L'únic cas relativament clar és el de Sant Serní de Tabèrnoles, vora la ciutat d'Urgell; el de Sant Cugat del Vallès és més dubtós i de segur aquest monestir sofrí vàries interrupcions al llarg de la seva existència.

Nicolau d'Olwer [22] creu trobar records preciosos d'antics monestirs

20. *Els diplomes carolingis*, pàg. 259.
21. *Els comtats de Pallars i Ribagorça*, doc. n.° 63.
22. NICOLAU D'OLWER, *Le cadre historique et social*, en "La Catalogne à l'époque romane", Paris 1932, pàgs. 18-19.

visigòtics en la toponímia, a través dels noms derivats de "monasterium" en llocs on no hi ha hagut cenobis després de la invasió aràbiga; així en els quatre Monistrol, "monasteriolum", de la província de Barcelona: de Calders, de Montserrat, de Rajadell, d'Anoia; així Almoster en la comarca de Reus. La cosa no és gaire clara i és possible que més aviat es tracti de simples cel·les erigides en predis pertanyents a monestirs posteriors, o bé que el nom es refereix als mateixos predis, con l'"abadal" no suposa l'existència d'una abadia en el lloc, sinó que designa una propietat abacial.

Ignorem quan els monestirs visigòtics, supervivents en les nostres regions central i oriental durant la dominació musulmana, pogueren rebre el cop fatal que havia de fer-los desaparèixer. A diferència de la regió occidental no es presenten aquí, almenys que ho sapiguem, casos de resurrecció que ens permetin aclarir-ho. Sols per analogia ens és permès de pensar que el període turbulent, indicat abans, de les lluites que seguiren l'expedició de Carlemany a Saragossa el 778, els fou fatal. Veurem després com per aquest temps arriben a Septimània, al Rosselló, equips de monjos hispans fugitius; cal suposar que no vénen pas de molt llunyanes terres, que procedeixen segurament de la nostra mateixa regió cispirinenca.

El renaixement monàstic en els països de Septimània i Catalunya vella no es produí fins després d'un període de pau consecutiu a l'alliberació. A Septimània, alliberada com diguérem el 759, no és fins als volts del 780 que fa la seva aparició la febre monàstica que havia de multiplicar les fundacions i donar vida a bon nombre de les cases que ompliren per segles la història de l'Església regular de la regió. Sant Tiberi d'Agda, Caunes, Montolieu, Psalmodi, Sant Hilari de Carcassona, la Grassa, Sant Policarp de Rasés, apareixen gairebé simultàniament pels volts del 782 [23]; el seu gran animador és sant Benet, el got Witiza, que els dóna l'exemple amb la fundació i que els adoctrina en la nova regulació espiritual basada en la Regla de sant Benet [24].

En la Catalunya estricta el renaixement és més tardà, com és posterior l'alliberació. No es produeix d'un cop, sinó successivament. Les condicions de seguretat, a falta d'una barrera de protecció com era el Pirineu, són menys estables. Un assaig prematur realitzat pels voltants de Peralada cap el 780 per l'hispà Atala, fracasa, i es veu obligat a traslladar-se a l'altra banda del Pirineu on funda sant Policarp de Rasés el 782 [25]. El primer monestir estable de nova fundació sembla ésser el d'Arles sobre

23. Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda,* Barcelona, 1949, pàgs. 29-38.
24. Vide la nota anterior.
25. Abadal, *La Catalogne sous l'empire de Louis le Pieux,* en "Etudes Roussillonnaises", V, Perpignan, 1956, pàg. 47.

el Tech; ignorem el moment precís en què fou fundat, però és probable que fos cap a finals del segle VIII i posteriorment al traspàs de les comarques gironines al domini carolingi; és de totes maneres l'únic monestir català que sembla que hagi rebut un precepte de Carlemany [26]. Posteriors a Arles, encara que també contemporanis de Carlemany, deuen ésser els monestirs rossellonesos de Sant Andreu de Sureda i de Sant Genís les Fonts i el gironí de Banyoles [27].

La sèrie de fundacions continua en l'època imperial de Luís el Piadós. Encara que no pugui precisar-se el moment en què Deodat posà els fonaments de Sant Medir, vora Girona, la casa que després s'havia de traslladar a Amer, és gairebé segur que fou pels volts del 820 [28]. Cap el mateix temps, 820-825, Domnus construïa el monestir d'Albanyà, a la Garrotxa, amb llicència del comte-marquès Rampó [29]. Encara per la mateixa època, potser un any més tard, cal situar la fundació per un cert Adulf del monestir de les Escaules, a les portes de l'Empordà [30]. Per fi cap el 835 l'abat Calort de Tabernoles erigia un nou cenobi a la Vedella, en el Berguedà [31].

Tan interessant com totes aquestes fundacions successives, totes d'iniciativa privada, és el fet de l'activitat legislativa desplegada per l'emperador Lluís en profit de la majoria dels nostres monestirs, concedint-los particularment preceptes d'immunitat i de confirmació de béns. Gràcies a aquests preceptes els monestirs s'enforteixen i llur situació jurídica queda afirmada.

Per als monestirs de Septimània (de fundació anterior, com diguérem) era un comès acomplert per Carlemany; l'emperador amb els seus preceptes els havia posat sota la seva protecció personal, el seu mundeburdi, concedint-los aquell mitjà especial de defensa que era la immunitat; però els monestirs catalans, de fundació més tardana, escaparen (llevat d'Arles) al període actiu de Carlemany i va caldre que Lluís, mogut pel seu zel piadós i pel consell del seu mentor Benet d'Anià, repetís a la nostra terra l'obra de regulació legislativa que el seu pare havia realitzat a Septimània en els temps de la generació anterior. Que era una obra de repetició, que es tractava de situar els nous monestirs catalans fent parell amb els veterans de Septimània, ho diu expressament el precepte de Lluís per Sureda: "quemadmodum alia monasteria infra Septimania consistere videntur" [32].

Lluís el Piadós atorgà tals preceptes a Sant Genís les Fonts el 819 [33];

26. Sobre Arles, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 20 ss.
27. Sobre Sureda, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 266 ss.; sobre Sant Genís les Fonts, pàgs. 205 ss.; sobre Banyoles, pàgs. 40 ss.
28. Sobre Amer, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 9 ss.
29. Sobre Albanyà, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 5 ss.
30. Sobre les Escaules, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 152 ss.
31. Sobre la Vedella, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàgs. 245 ss.
32. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 259, ratlla 10.
33. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 206.

a Santa Maria d'Arlés el 820 [34]; a Santa Maria de Banyoles el 822 [35]; a Sant Andreu de Sureda el 823 [36]; a Sant Medir vora Girona [37] i a les Escaules [38] cap el 830; a Sant Salvador de la Vedella el 835 [39].

Independentment del seu valor jurídic, aquests preceptes tenen per nosaltres un gran valor històric puix que, gràcies als seus preàmbuls explicatius, ens informen de les condicions de naixement i de vida de les cases a les quals es refereixen. Per ells podem saber sovint com eren fundats aquells monestirs, com eren regits, llur funció espiritual i social.

Parlem en primer lloc de la personalitat dels fundadors. En els primers temps, en l'època de Carlemany, es tracta de persones procedents d'Hispània. Es el cas de la temptativa avortada d'Atala a la comarca de Peralada, el de Castellà, el fundador d'Arles. Sembla que l'un i l'altre eren ja abats abans de la seva arribada; devien ser-ho de monestirs visigòtics sota el domini sarraí, haurien abandonat degut a circumstàncies polítiques que els farien difícil la vida, i devien arribar acompanyats dels monjos i personal dels cenobis abandonats. Sobre Atala, una antiga relació explica: "...*veniens de partibus Hispaniae* Attala venerabilis abbas et Agobardus, secum habens et servos et liberos, retrahere se a societate nefandae gentis volentes..." [40]; per a Castellà, una altra relació diu: "...veniens vir Deo fidelis *ex partibus Hispaniae* nomine Castellanus abbas...", i documents judicials precisen més tard, el 875, que anava acompanyat "cum alios sous monachos" [41]. No es dibuixa tan precisa la personalitat d'altres fundadors. Es probable que el cas de Sureda fos semblant al d'Arles, el seu fundador és assenyalat com "quidam vir abba nomine Miro"; en canvi dels de les Fonts, Banyoles, Albanyà, es diu: "quidam vir religiosus nomine Sentimirus" (les Fonts), "quidam vir religiosus nomine Bonitus" (Banyoles), "religiosus vir Domnulus" (Albanyà), expressions ambigües que no deixen suposar cap caràcter clerical determinat, així com l'omissió de procedència permet de suposar que es tracta de personatges del propi país, no immigrats. Un cas excepcional és el de la fundació de la Vedella, per l'abat de Tabernoles, com si es tractés d'una espècie de filial [42].

Característica bàsica de totes aquestes fundacions és la d'haver estat establertes sobre terres ermes i abandonades. En els preceptes al·ludits no deixa de fer-se menció d'aquesta carasterística. El d'Arles parla de "mo-

34. *Els diplomes caronligis a Catalunya*, pàg. 24.
35. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 45.
36. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 267.
37. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 10.
38. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 153.
39. *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 246.
40. MÜHLBACHER, *Die Urkunden der Karolinger, M.G.H.*, I, Hannover, 1906, n.º 305.
41. Vide *Els diplomes carolingis a Catalunya*, pàg. 20, i PONSICH, *Les origines de l'abbaye d'Arles*, en "Études Roussillonnaises", IV, Perpignan, 1954-1955, pàgs. 69-99.
42. Vegis nota 31.

nasterium et cellulas quas ipsi (els fundadors) *ab heremo* construxerunt". En les Fonts, el fundador "super *terram regiam* construxit a fundamentis quoddam monasterio", i així els béns del monestir consistiren en "tam *ex aprisione* quam et ea que *ex heremo* traxerunt". A Banyoles, "rebus quae tam ipsi *ex eremo* traxerunt vel *ex adprissionem* acceperunt"; del seu fundador és dit que "quemdam locum *eremum*... accepisset". El precepte de Sureda no és tam precís, però deixa entendre una situació originària semblant i fa al·lusió a unes terres fiscals: "cum ipsis fiscalibus terris". L'abat Calort, per a fundar la Vedella, "quondam *heremus* extirpasset"; els béns del monestir consistien, doncs, en "terras quas... ipsi (els monjos) extirpaverunt...", "quemcumque que... ipse *de heremo* traxit".

Es evident que aquestes aprisions i apropiacions no podien fer-se sense un títol o un permís exprés de l'autoritat pública, tractant-se, com es tractava, d'erms que com a tals pertanyien al rei, eren "terra regia" o béns fiscals. El millor títol era un precepte reial de concessió, i és el que obtingueren originàriament Arles de Carlemany, la Vedella de Lluís el Piadós. Quan les circumstàncies no permeten obtenir un títol tan preciós i solemne, és el comte, com a administrador dels béns fiscals, el qui dóna l'autorització concessiva: Bonet prengué possessió de l'erm de Banyoles "per licentiam Odilonis quondam comitis"; Domnul "una per licentiam Ramponi marchionis propriis manibus construxit" el monestir d'Albanyà. Sempre a reserva de recaptar el precepte reial quan es presentés l'ocasió oportuna, com ho feren tots els monestirs dels quals estem parlant.

Els fundadors escollien el lloc més apropiat, al seu criteri, per les seves condicions naturals. Sovint es tractava de llocs que tenien ja una tradició religiosa en el seu passat, o bé d'antigues explotacions abandonades. Quan l'abat Atala volgué establir-se en el país de Peralada escollí unes terres on "invenit eccleias, quae ab antiquitus fuerant fundatae, sed a paganis erant destructae"; el monestir de Banyoles és fundat sobre el lloc "ubi antiquitus ecclesias fundata fuerit"; Castellà construeix sobre "aedificia antiqua", les ruïnes romanes dels banys d'Arles. A la Vedella, en temps passats hi havia existit una villa, "quendam locus qui antiquitus vocabatur villa Tineosi".

Un cop presa possessió del lloc vacant s'imposava una doble feina. Primer, construir l'església, les cases conventuals: habitació per als monjos, hospici, locals pels servents i pels serveis de l'explotació. Segon, la més llarga d'artigar, preparar, plantar i cultivar les terres ocupades. Sentimir, a les Fonts, "terras incoluit, vineas et oliveta plantavit atque edificia multa construxit in quibus vitam regularem degere potuissent"; Bonet, a Banyoles, "proprio sudore laborasset... ecclesiam... construxit, et habitationes monachorum et receptacula pauperum aedificavit"; Calort, a la Vedella "una cum fratribus suis monachis multo labore et sudore pro viribus excoluisset atque non solum villares sed etiam monasterium... construxit"; Castellà a més del monestir construí cel·les pels voltants d'Arles.

No hi ha dubte sobre com es regien tots aquests nous monestirs de les regions central i oriental. Obeïen la Regla de sant Benet que mig segle abans havia propugnat Benet d'Anià a la Septimània i que després havia propulsat per tot l'Imperi amb l'ajuda fervorosa i diligent de l'emperador Lluís. L'abat Miró edificant Sureda "monachos secundum Regulam sancti Benedicti in eodem monasterio vivere constituisset"; l'abat Calort, malgrat la tradició visigòtica de la seva casa de Tabernoles, quan funda la nova casa de la Vedella instaura allí la Regla de sant Benet: "cum monachis eundem sub sancti Benedicti Regula Domino famulantibus". Altrament en tots els preceptes que Lluís donà pels nostres monestirs figura la clausula de lliure elecció d'abat pels monjos: "qui eos secundum Regulam sancti Benedicti regere et ordinare valeat".

Com a institucions eclesiàstiques que són, aquests monestirs estan aleshores sotmesos a la jurisdicció episcopal ordinària; no hem arribat encara als temps de l'exempció, que no vindran fins un segle més tard. Els bisbes exerceixen sobre d'ells la seva autoritat. A Banyoles l'abat Mercoral és elegit pels monjos "consentiente venerabili viro Nibridio archiepiscopo".

Aquesta ràpida excursió als orígens dels nostres primitius monestirs ens deixa endevinar el seu caràcter i la seva funció social. En primer lloc, la seva paritat en les empreses d'aprisió i explotació d'erms portades a terme pels potents laics hispans: els fundadors monasterials també són personatges que porten llurs servents i que han de fruir de prou cabals per a poder emprendre explotacions agrícoles a partir del no-res. La diferència essencial radica en la qualitat religiosa de les persones que les emprenen, qualitat que fa passar a segon terme la finalitat econòmica per a situar en el primer pla el perfeccionament espiritual. En lloc de construir una "vil·la", construeixen un monestir, però "vil·la" i monestir no presenten en aquests temps, econòmicament, grans diferències. El patrimoni dels monestirs és aleshores, al poc temps de llur aparició, molt limitat; la gran expansió, la constitució de "latifundia", encara que dispersos, no arribarà fins més tard, quan un moviment social de devoció anirà acumulant béns que la mà morta del monestir conservarà units.

De moment, els fundadors i llurs successors immediats, semblen aplicar-se més aviat al perfeccionament propi personal que a una obra d'apostolat. No obstant això, també aquí, a les parts orientals, com seguint els passos més vells dels monestirs d'occident, comencen a iniciar un moviment que amb el temps s'ampliarà bastant: la fundació de filials que s'ocuparan dels serveis parroquials en nous territoris. El 820, Arles, ha ja construït les "cel·les" de Riuferrer, de Reart, de Bussac; Sureda, té les de Montbran i Tatzó d'Amunt; les Fonts, la de Sant Joan la Cel·la. Albanyà, anys més tard, les de Casamor i la Cirera. Així, també els nostres monestirs orientals comencen a introduir-se en l'exercici de la funció parroquial que semblava en els primers temps i en aquesta regió privativa de la jurisdicció ordinària secular.

* * *

Donem aquí per finit el nostre tema. Si ens fos permès resumir-lo en conceptes generals sintètics, sempre perillosos de poca exactitut, podriem dir que el renaixement monàstic català, després de l'expulsió dels serraïns, tingué un doble origen segons les regions geogràfiques on es produí. A occident, es basà en la perduració d'una estructura i clima visigòtics. A orient, en la introducció del nou esperit inflamat per aquell gran animador benedictí que fou sant Benet d'Anià. La perduració visigòtica fou efímera, el nou esperit benedictí fou d'una força i una fermesa tal que moltes de les seves fundacions havien de sobrepassar el milenar de vida.

Barcelona — Octubre del 1960

MAUR COCHERIL
Moine Cistercien

LA «PEREGRINATIO HISPANICA» DE FRÈRE CLAUDE DE BRONSEVAL

Une Visite Régulière des abbayes cisterciennes de la Péninsule ibérique (1531-1533)

Ainsi donc, en cette année du Seigneur 1531, le 20e jour du mois de novembre, le Révérend Père dans le Christ et mon Seigneur très vénérable Dom Edme de Saulieu, 41e Abbé de Clairvaux, accompagné de ses familiers Dom Jean de Vicelieu, chapelain, Dom Jean Gallot, curé de Wandeville, économe, Etienne Parisot, de Riel, valet de chambre, Bernard Aurelot, de Longchamp, palefrenier, Fidèle, de Longchamp, cuisinier, et Jean, de Flinis, marmiton, moi, frère Claude de Bronseval, son religieux et son secrétaire, demeurant malade à Clairvaux, quitta l'abbaye vers 2 heures de l'après-midi. Tout le convent se rendit au-devant de lui à la porte régulière pour souhaiter un bon voyage au Père, le recommandant dévotement à Dieu en répandant des larmes, et lui-même ne put s'éloigner les yeux secs, mais, en versant de douces larmes, il gagna sa maison, vulgairement nommée Borda, et il y prit son repas. (f.° 1, 20 novembre 1531).

Par cette période savamment orchestrée dont la traduction française ne peut rendre toute la saveur, débute un document capital pour l'histoire monastique de la péninsule ibérique au XVIe siècle. Il s'agit de la relation de la mission confiée à l'abbé de Clairvaux, Dom Edme de Saulieu, par le Chapitre Général de Cîteaux. On a fait plusieurs fois mention de ce document dans le cours de ces dernières années, mais on ne le connaissait que par une étude publiée par Mr. Marcel Bataillon, l'un de nos meilleurs hispanisants français, aujourd'hui Administrateur du Collège de France [1].

1. Marcel Bataillon, *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal du XVIe siècle* (1531-1533), dans *Mélanges d'Etudes Portugaises offerts à Monsieur Georges Le Gentil*, Lisbonne-Paris, 1949, p. 33-60.

Le manuscrit

Marcel Bataillon a dit comment il était venu en sa possession. Ce manuscrit se trouvait à l'abbaye de Morimond jusqu'en 1790. Il fut transporté aux Archives départementales de la Haute-Marne. Au XIXe siècle, le fisc sans entrailles, vendit au poids du papier une quantité de documents provenant des monastères supprimés à la révolution. L'archiviste Emile Jolibois acheta notre manuscrit et s'y intéressa. En 1859 il s'adressa à la Real Academia de la Historia de Madrid, avec l'espoir d'obtenir son concours pour le publier. On ignore ce qu'il advint de ce projet. Foulché-Delbosc [2] et Farinelli [3] ne connaissent pas le manuscrit. L'Inspecteur Général Jolibois l'ayant découvert dans la bibliothèque de son grand-père le donna à Mr. Bataillon. Celui-ci en fit une transcription partielle et l'analysa. Il fit aussi des recherches et publia une importante étude à son sujet. Trop occupé par ses autres travaux et par ses hautes fonctions, il ne pouvait songer à mener à bien, faute de temps, transcription, traduction et notes. Voici près de trois ans, il me proposa de m'en charger. J'acceptai volontiers, estimant qu'un document de cette importance ne devait pas être plus longtemps ignoré. Mais, sur ces entrefaites, Mr. Porcher, Conservateur du Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, ayant eu l'occasion de voir le manuscrit, le fit entrer à la Bibliothèque Nationale où il est aujourd'hui l'objet de soins attentifs et dévoués. Voici quelle est sa cote: *Paris, B.N. nouv. acq. lat., 3094.* Pour mener à bien mon travail j'ai dû faire un tirage sur papier, au format 25 × 25 cm, ce qui nous donne à peu près les dimensions de l'original, ceci au moyen d'un microfilm. Les quelques difficultés de lecture seront résolues en se reportant à l'original quand le moment sera venu.

2. R. Foulché-Delbosc, *Bibliographie des voyages en Espagne et au Portugal*, dans *Revue Hispanique*, III (1896), p. 1-349.

3. Arturo Farinelli, *Apuntes sobre viajes y viajeros por España*, dans *Rev. crítica de Hist. y Literat. española, portuguesa e hispanoamericana*, III (1898), p. 142-252. J'indique ici les principales bibliographies des voyages dans la péninsule. Farinelli, *Apéndice a los "Apuntes"...*, même référence que ci-dessus, p. 303-341; it., *Más apuntes y divulgaciones bibliográficas sobre viajes y viajeros por España y Portugal*, dans *Revista del Archivo, Biblioteca y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, 3.ª ép., V (1901), p. 11-27, 576-608, VII (1903), p. 143-159; it., *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo* XX, *Divagaciones bibliográficas*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1920; it., *Viajes por España y Portugal. Suplemento al volumen de las Divagaciones bibliográficas*, Madrid, 1930; L. Pfandl, *Zur Bibliographie des Voyages en Espagne*, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, XXXIIII (1915-1916), p. 143-146, XLVI (1923), p. 119-122; Javier Liske, *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, trad. et notes de F. R., Madrid, 1879; J. García Mercadal, *España vista por los extranjeros* (*I. Relaciones, siglo XVI*), 2 vols., Cartagena, 1919.

C'est un cahier de parchemin mesurant 28,5 × 19 cm. Il devait comprendre un peu plus de 100 folios, mais il était déjà mutilé quand l'archiviste Jolibois le sauva. Il manque les folios 9 à 16^{v}, ainsi que la fin à partir du folio 96. En ce qui concerne les lacunes du début on pourra y suppléer grâce à des brouillons de lettres conservés à Langres, *fonds Clairvaux 3 H 189*. Ces brouillons m'ont été aimablement communiqués. Cette lacune intéresse la partie de l'itinéraire effectué dans le sud de la France. Le f° 17 débute par un bref séjour à Montserrat. Fort heureusement la partie lacunaire de la fin concerne aussi la France. Le 19 octobre 1533 les voyageurs sont en Roussillon. Bronseval est envoyé au monastère de Villelongue. Le dernier folio se termine par ces mots: *Die XX^{a}, dominus*... L'essentiel pour nous c'est que le séjour dans la péninsule est complet.

La text est une cursive latine du XVIe s., remplie d'abréviations et parfois difficile à lire. Ce n'est qu'un carnet de route. Le style — j'en parlerai plus à loisir — ne manque pas de pittoresque, ni même de verdeur. Le secrétaire est un digne moine, vertueux, fin observateur, ne transigeant pas avec l'observance régulière que Dom Edme maintenait à Clairvaux dans toute son intégrité [4], impressionnable, peut-être enclin à juger trop vite. C'est un français du XVIe siècle, pas ennemi du bon vin et de la bonne chère, capable de supporter les pires fatigues pour remplir son devoir. En surplus il se montre un tantinet goguenard. S'il a pu apprendre les rudiments du castillan et du portugais, il préfère le latin et se désole de ne pouvoir l'employer dans les monastères où il passe et où l'on semble ignorer même l'existence de la langue de Cicéron. Enfin, et c'est toujours l'homme du XVIe siècle, il ne craint pas d'appeler chat un chat, ce qui pose des problèmes au traducteur.

On se propose de faire une publication qui comprendrait le texte latin avec la restitution des abréviations, la traduction française en regard, une introduction et des notes. Ceci est absolument indispensable. L'auteur suppose connues les observances monastiques. Il faudra bien suppléer à cette carence. Le travail préparatoire sera long car le texte est copieux, on y rencontre quantité de personnages, il faut vérifier les noms de villes dont l'orthographe est parfois d'une fantaisie déconcertante. Ce travail est en bonne voie.

4. Notice de Dom Edme de Saulieu dans le *Codex Morimond* de Port-du-Salut: "XLIe: Edme de Saulieu profes de clairvaux fut elu abbé fort jeune en 1509 à cause de son mérite, et remplit parfaitement les espérances qu'on avoit conçu de luy. il gouverna pendant 42 ans et conserva dans sa maison pendant ces tems malheureux l'ancien esprit de piété et de régularité, en 1532 il visita et reforma les m[o]n[astè]res d'espagne et de portugal, entre autres la fameuse abbaye d'alcobas [i.e. Alcobaça] qu'il trouva relachée de sa régularité. enfin chargé d'années et d'infirmités il se démit en 1552 et deceda le 24 aoust meme année". — (Liste chronologique des abbés de clairvaux extraite de gaspart jongelin, d'ange manrique, d'antoine de yepez abbé de saint benoist de valladolid, de nos ch[a]p[itre]s g[é]n[ér]aux, et aultres monuments recherchés avec soin par un docteur en théologie de la faculté de paris en l'an 1737).

Dom Edme de Saulieu

Le principal acteur de ce récit est évidemment l'Abbé de Clairvaux, Dom Edme de Saulieu. Tous les jugements portés sur lui le désignent comme l'un des plus grands et des plus dignes abbés de l'illustre monastère. Il gouverna de 1509 à 1552 [5]. Dom Edme avait déjà fait une Visite Régulière en Italie 10 ans plus tôt. Nous en possédons deux relations, l'une de Dom Jean Gallot — Dom Jean le Curé, comme l'appelle toujours Bronseval pour le distinguer du chapelain Jean de Vicelieu —, récit plein de naïveté et de pittoresque, l'autre dû à la plume de Claude de Bronseval, plus guindé. Heureusement notre secrétaire avait eu le temps de se former à l'art de la narration quand il rejoignit son Abbé au monastère de Reigny le 3 décembre 1531 [6]. L'abbé de Clairvaux avait donc l'habitude des missions délicates. Son expérience, depuis 22 ans qu'il gouvernait son monastère, ses vertus, sa pondération, mais aussi une énergie et un sentiment très aigü de ses responsabilités qui lui interdisaient de s'incliner, pas même devant le roi ou de puissants prélats quand on voulait lui forcer la main comme à Almoster, au Portugal, ou à Las Huelgas de Burgos, lui seront indispensables. L'affaire est délicate et il convient d'en parler tout-de-suite. L'avant-dernier prédécesseur de Dom Edme, Dom Pierre de Virey, après un long et pénible conflit avec Dom Jean de Cirey, abbé de Cîteaux, avait été chargé de visiter l'Espagne et le Portugal en 1493 [7].

5. "Edmundus de Sedeloco, monachus Clarevallis, cum inter sacerdotes junior esset ceteris dignus repertus est cui cura cederetur pastoralis, sicut et ipse operibus pastore dignus postea prodidit, nam abbatizavit hic utiliter annis paulominus XLIII, tandem spontaneus cessit, eo anno quo et vita decessit". P. Pietresson de Saint Aubin, *Le Livre des sépultures. Chronique inédite des abbés de Clairvaux* (1114-1678), dans *Revue Mabillon,* 2e série, n.° 36, XIXe année, n.° 76, octobre-décembre 1929, p. 320.

6. *Relation d'un voyage à Rome commencé le XXII du mois d'août* 1520 *et terminé le XIV du mois d'avril* 1521, *par Révérend Père en Dieu Monseigneur Dom Edme, XLIe abbé de Clairvaux.* Communication de Harmand, ancien bibliothécaire de Troyes, dans *Mémoires de la Société d'Agriculture, des Sciences, Arts et Belles-Lettres du Département de l'Aube,* t. X (1849-1850), Troyes, p. 143-235. Harmand cite surtout Gallot. Une note spécifie: "2 cahiers achetés, il y a plus de 15 ans, à un brocanteur". On ne respectait guère les parchemins au XIXe siècle !

7. "Et comme ferdinand le catolique roy d'espagne demandoit le secours de l'ordre pour reformer les ordres militaires et les autres monastères en dependans situés dans son royaume, et que d'ailleurs jacques de livron, lors abbé de morimond, auquel cette reformation apartenait de droit, etoit retenu par ses infirmités, le chp.gnal y envoia avec pareil plein pouvoir pierre abbé de cl[airv]aux qui s'acquita avec autant d'honneur que de succes de cette commission, en reformant les ordres militaires et les m[o]n[astè]res dans une assemblée tenue a ce sujet a valladolid l'an 1493; et quant à nos m[o]n[astè]res de portugal, pierre de virey subdelegua l'abbé d'alcobas son fils immediat pour les visiter et reformer de la même authorité plenière du chp.gnal dont il le fit depositaire conformement a ses pouvoirs". *Codex Morimond,* Liste des abbés de Clairvaux.

Pierre de Virey avait laissé un carnet de route (j'ignore si ce document existe encore) et les procès-verbaux des Visites Régulières. Dom Edme les avaient emportés avec lui et fut heureux de les produire quand les abbés triennaux de la Congrégation de Castille voulurent lui créer des difficultés à Medina del Campo. Bronseval a pu y trouver de précieuses indications pour l'itinéraire. Le soin qu'il apporte à noter toutes les particularités de la route, la valeur des distances (lieues) suivant la manière de compter des pays qu'il traverse, la mention en marge du carnet de ces mêmes distances, le relevé des enseignes d'auberges et d'hôtelleries, font penser qu'il a voulu à son tour laisser un "guide- itinéraire" aux futurs visiteurs de l'Ordre. Je dois lui rendre cet hommage : ses renseignements sont exacts et peuvent être encore utiles aujourd'hui. En certain cas, surtout dans le nord du Portugal, j'ai pu les utiliser avec sécurité pour localiser des monastères aujourd'hui en ruines et totalement inconnus. J'en donne deux exemples : Vale Madeiro dont il ne reste rien et que j'ai pu situer près de Mangualde, et Santa Maria de Estrêla, dans la serra de Covilhã, ignorée même des membres de l'Office du tourisme de cette importante cité. Or ce monastère est á quelques kilomètres de la ville, on en trouve des ruines et son nom demeure attaché à un lieu-dit.

Dom Edme avait une mission difficile à remplir. Il ne s'agissait pas simplement de réformer des monastères, d'enquêter sur l'état spirituel et matériel des couvents et de mettre fin à des abus malheureusement trop réels. J'oserais dire que ceci n'était qu'une routine pour cet homme rompu au gouvernement et que s'il n'y avait eu que cela son voyage aurait été beaucoup plus bref. Il fallait surtout couper court aux entreprises de la Congrégation Autonome de Castille, entreprises que le Chapitre Général considérait comme subversives et qui menaçaient de détacher du Chef-d'Ordre les abbayes portugaises. La *Peregrinatio Hispanica* de Bronseval nous fait assiter à l'ultime effort de Cîteaux pour éviter una scission qui devait cependant être effective en 1567. La décadence était générale un peu partout en cette première moitié du XVIe siècle. Il suffit de consulter les Définitions des Chapitres Généraux recueillies par Canivez [8] pour être édifié là-dessus. Au Portugal elle était parvenue, au moins dans certains monastères, à un degré qu'on a peine à croire. Le terrible Bronseval ne mâche pas ses mots quand il en parle. Cependant il y avait encore des abbayes ferventes. Mais dans l'opinion des gouvernants on ne pouvait tenter de réforme au Portugal qu'en faisant appel aux Castillans [9].

8. J. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ordinis cisterciensis ab anno* 1116 *ad annum* 1786, 8 vols., Louvain, 1933-1941.

9. "Yo me voy informando quien habria acá que fuese a propósito para encargalle esta provincia; y todos conformes me dicen que no conviene proveelle a hombre de acá, sino traelle de la provincia de Castilla, que nunca han visto aqui reformación en ninguna de las Ordenes sino con frailes castellanos". Lettre du Duc d'Albe à Philippe II (Lisbonne, 1580) à propos de la nomination d'un provincial de dominicains

Le Chapitre pouvait être légitimement inquiet à ce sujet. A l'instigation de Martín de Vargas, moine de Piedra, en Aragon, après avoir appartenu à l'Ordre des Hiéronymites, les cisterciens de Castille avaient obtenu de Martin V des lettres les exemptant de la juridiction de Cîteaux [10]. Le monastère de Monte Sión, près de Tolède, avait été fondé en 1437 [11]. Cette scission était à l'origine de graves difficultés. Le Chef-d'Ordre, pas plus que le Chapitre Général, ne pouvaient tolérer cette rupture de la *Charte de Charité,* document essentiel de la législation cistercienne. De plus, et la relation de Bronseval en apporte des preuves convaincantes, l'action des *conversos* était patente dans cette affaire. Marcel Bataillon s'est longuement étendu sur ce sujet dans son étude. Je renvoie pour ceci à son important ouvrage sur Erasme, surtout au chapitre premier de l'édition en langue espagnole publiée à Mexico [12]. J'ai moi-même abordé le sujet dans un travail sur Saint Bernard et le Portugal [13]. Ce point devra un jour être élucidé, faute de quoi on risque de ne rien comprendre aux réformes monastiques dans la péninsule. En lisant la relation de Bronseval on sera tenté de lui reprocher d'exagérer quand il dénonce l'action de ceux qu'il appelle les *juifs*. Faisons la part de l'incompréhension excusable chez un étranger, mais n'oublions pas

au Portugal. Citée par V. Vicente Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España* (1450-1550), Roma, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Dissert. Histor., Fasc. XI, 1939, p. 219, d'après J. Cuervo, *Biografía de Fr. Luis de Granada,* Madrid, 1896, p. 70.

10. Voir la bulle de Martin V dans Henriquez, *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis, item Congregationum Monasticarum et Militarium quae cisterciense institutum observant,* Anvers, 1630, p. 246-247.

11. 21 janvier 1427. Cf. Manrique, *Annales Cist.,* IV, p. 529, n.° 6. Sur la Congrégation de Castille voir E. Martín, *Los Bernardos Españoles* (*Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Cister*), Palencia, 1953. Martín de Vargas, né à Xerez de la Frontera, prit l'habit cistercien à Santa María de Piedra (Aragon). Bachelier in utroque jure, Maître en Sacrée Théologie. Sur Vargas: Barnabas de Montalvo, Tomo I *Chronicorum,* Lib. 5, cap. 42; Aubertus Miraeus, *De Originibus Monasticis,* lib. 5, cap. 4. La fondation de la Congrégation en 1425 (voyage à Rome de Vargas). Après la mort du fondateur (1446) gouvernement par un Réformateur Général élu pour trois ans. La réforme se développa surtout après 1469. Les sources sont indiquées dans E. Martín. Voir aussi J. Besse, *D.T.C.,* art. *Cisterciens,* II (2), 1923, col. 2534. III. *Réformes et congrég. diverses. I, Congrég. de l'Observance de St. Bernard ou du Mont-Sion.* Sur la qualité de "Vénérable" de Martín de Vargas, Henriquez, *Menologium Cisterciense,* I, p. 110-112. Au sujet des réactions du Chapitre Général: Canivez, *Statuta...,* IV, 1438, n.° 59; 1439, n.° 91 et passim. Manrique, *Annales...,* IV, p. 595, n.° 14. Une bonne bibliographie sur le sujet dans P. Colomban Bock, *Les Codifications du Droit Cistercien,* Westmalle (Belgique), 1956, p. 55 et suiv. Donne références détaillées aux sources.

12. Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* 2 vols., Mexico, 1950. I, ch. Ier, *Cisneros y la prerreforma española.* Voir aussi dans ce même volume la préface à l'édition en langue espagnole.

13. Maur Cocheril, *Saint Bernard et le Portugal. A propos d'une lettre apocryphe,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* vol. LIV (1959), n.° 2-3, p. 434 et suiv.

qu'à cette époque les Hiéronymites étaient tout puissants, qu'ils abritaient grand nombre de judéo-chrétiens et que, si en Espagne les Rois Catholiques avaient réagi vigoureusement, au Portugal il n'y avait encore ni Inquisition, ni lois d'exceptions. Manrique confirme indirectement les allégations de Bronseval en fixant à l'année 1534, donc celle qui suivit le retour en France de nos voyageurs, l'imposition du statut de *limpieza de sangre* par fr. Lorenzo de Peñafiel, Réformateur de la Congrégation de Castille [14]. Dom Edme devait s'attendre à des difficultés. Elles ne manquèrent pas. Les *Triennaux* obtinrent du Conseil de l'Impératrice, alors à Medina del Campo, de ne pas être visités par l'Abbé de Clairvaux. En suite de quoi ils consentirent à le recevoir dans quelques monastères, mais simplement comme un hôte de qualité. Il ne lui fut pas possible de rencontrer le Réformateur. Manrique [15] a consacré des lignes élogieuses à Dom Edme et déclare posséder une copie des règlements qu'il édicta *pour la reforme d'Alcobaça*. Dans la notice de fr. Juan de Cuellar, abbé de Palazuelos, il mentionne la Visite de Dom Edme. Je crois nécessaire de traduire ce passage qui est en contradiction absolue avec la relation de Bronseval. Voici ce qu'écrit Manrique: "Le Révérendissime Abbé de Clairvaux, Edme de Saulieu, par l'autorité de l'Abbé de Cîteaux et de tout le Chapitre Général, selon une convention passée autrefois avec Pierre, son prédécesseur [i.e. Pierre de Virey], *visita tous et chacun des monastères de la Congrégation*. Les nôtres et les Français s'en réjouirent : les uns en constatant l'heureux état des monastères qu'ils considéraient autrefois comme ruinés ; les autres à cause de la doctrine de cet insigne Visiteur [...]. La mémoire de cette Visite sera vénérable à ceux qui viendront dans la suite, elle est d'autant plus agréable que jusqu'à ce jour elle est la dernière qui ait été faite en Espagne" [16]. Où donc l'honnête Manrique a-t-il trouvé cela? Le récit de Bronseval rend un tout autre son. En Catalogne, dans le Royaume de Valence et en Aragon il n'y a aucunes difficultés. Le premier monastère visité en Nouvelle-Castille est Monsalud. Le vieil abbé, un octogénaire, "comme un autre Siméon serrait Monseigneur dans ses bras en disant: *Sufficit michi, Domine, dimitte servum tuum in pace*" (*Bronseval,* f° 29^v, 15 mai 1532). Le lendemain, au chapitre, se déroula la scène suivante. Après la lecture de la *Forma Visitationis,* cérémonie par laquelle débute la Visite Régulière, "l'Abbé se leva en disant que ses religieux ne comprenaient pas le latin et que pour cette raison il demandait que l'interprète traduise en castillan ce qu'il allait dire. Ce qui fut fait par notre frère Bernard. L'Abbé se leva de nouveau tenant dans ses mains une liasse de papiers et dit: Révérend Pére, dans

14. *Annales...*, IV, p. 626: "Decretumque ne quisquam admittatur, nisi cum onere, ut quandocumque infectus reperiatur, *etiam post professionem ejici possit*".
15. *Annales...*, I, p. 515-516. Le Président Général de la Congrégation de Castille avait le titre de Réformateur et résidait à Valparaiso.
16. *Annales...*, IV. *Series Abbatum Eccl. Palaciolencis,* n.° XLV, p. 625, § V.

le cours de ces dernières années je fus très tourmenté et très affligé par les abbés triennaux de ce pays et moi, tel Pierre, ayant pris peur j'ai renié mon Supérieur, Citeaux et le Chapitre Général. Et voici que je reconnais ma faute et que j'en demande pardon. Voici les conventions que j'ai passées avec ces triennaux. Et maintenant je suis disposé à obéir à l'Ordre et au Chapitre Général. Ensuite, se mettant à genoux, il fut absout des censures [17] et il reçut une pénitence salutaire. Puis, dans sa langue, il ordonna vigoureusement à ses moines de révéler à Monseigneur l'état du monastère" [18].

Dans ce même monastère de Monsalud Dom Edme reçoit la visite de l'abbé d'Oliva. L'entrevue fut correcte, sans plus. L'abbé de Clairvaux lui confia une lettre pour le Réformateur. Il désignait cinq monastères en lui demandant de choisir celui où ils pourraient se rencontrer. Il n'y eut aucune suite à cette avance. A Medina del Campo se trouve une délégation des Triennaux. Voici ce qu'écrit Bronseval à ce sujet: "On doit noter que les abbés triennaux craignaient par-dessus tout d'être visités par Monseigneur de peur qu'on n'en sache pas plus que ce qui était raconté sur leur compte, même pour les relents de judaïsme, et c'est pourquoi ils envoyèrent à la cour l'un d'entre eux qui avait été auparavant Réformateur, bien qu'il eut mauvaise réputation, et qui était alors abbé de la Espina, et quelques autres hommes astucieux, pour tenir tête à Monseigneur" (f.° 32v-33, 4 juin 1532) [19]. Je n'ai pas la liste des abbés de la Espina et j'ignore quel était le prélat visé ici par Bronseval. Mais je trouve dans Manrique [20] un détail intérressant: à la fin de l'anné 1531, pour faire face à de difficiles négociations, le Réformateur s'adjoignit un Conseil composé de quatre abbés parmi lesquels, justements, se trouve celui de la Espina. A la même époque, sur l'ordre du Chapitre Général, Dom Edme prenait le chemin de l'Espagne. Malgré la présentation des documents de Pierre de Virey

17. Le Chapitre Général avait frappé des censures les moines de la Congrégation.

18. "Die XVIa mane Dominus sacrum celebravit et in choro cum fratribus primam interfuit, capitulum tenuit, formam visitationis legi fecit et exposuit. Postmodum surrexit Abbas dicens suos religiosos non intelligere latinum sermonem propterea iuberet per interpretem exponi sermone castellano ea que ipse dixerat. Quod et factum est per nostrum fratrem Bernardum. Deinde surrexit iterum Abbas manibus suis fasciculum gerens litterarum et dixit: Reverende Pater annis elapsis *per abbates huius patrie triennales fui valde attediatus et afflictus et ego sicut Petrus timore abnegavi superiorem meum Cisterciensem et capitulum generale* et ecce ego cognosco peccatum meum et veniam deprecor. Hec sunt conventiones quas feci cum eisdem triennalibus. Ex nunc iam paratus sum obedire ordini et capitulo generali. Itaque flectens genua absolutionem a censuris accepit cum penitentia salutari. Et deinde suo idiomate viriliter precepit religiosis suis revelare Domino statum monasterri". C'est moi qui souligne.

19. "Notandum est autem quod abbates triennales summe timebant a Domino nostro visitari, *ne cognoscerentur plura que de ipsis dicebantur etiam iudaismus olentia* et ideo miserunt unum ipsorum qui fuerat antea reformator attamen male famosus tunc abbatem de Spina et quosdam alios callidos viros ad curiam persequuturos contra Dominum nostrum. Imo potius contra se et sui salutem salubrius enim pro ipsis actum fuisset si Dominus noster eos visitasset". Souligné par moi.

20. *Annales...*, IV, p. 624, n.° XLV, § IV.

le Conseil de l'Impératrice donna raison aux Triennaux. Il fut formellement défendu à l'abbé de Clairvaux de visiter les monastères de la Congrégation. On retrouvera encore des envoyés des Triennaux à la cour de Lisbonne, mais cette fois ils se feront sévèrement rabrouer par Dom Edme. Celui-ci quitta Medina pour se rendre au Portugal en passant par la Galice. Il se garda bien de visiter les monastères sur son chemin. Bronseval rend affectivement hommage à l'oeuvre des *Noirs*, comme ils les appelle parce qu'ils portaient une coule noire en voyage (ce que feront aussi les Portugais) au lieu de la coule blanche cistercienne, mais cet hommage ne concerne que la restauration matérielle des bâtiments. Il n'y eut qu'une Visite Régulière en Castille, celle de Monsalud. On en connaît le résultat. Quant aux monastères de religieuses qui dépendaient des évêques ce fut encore beaucoup plus simple: l'abbé de Clairvaux n'eut même pas l'autorisation de se présenter au parloir pour saluer les moniales. Dans la suite, comme il se rendait à Piedra pour chercher des moines destinés à réformer Alcobaça et à remplacer les Castillans que le Cardinal Infant Don Alfonso y avait introduits, il envoya Bronseval à Huerta pour demander une entrevue à l'abbé. Notre secrétaire fut brutalement éconduit (f.° 84, 4 avril 1533) Dom Edme tenta à son tour l'expérience. Il trouva des hommes armés postés par l'abbé pour lui interdire la passage. Ce peu aimable prélat se nommait fr. Bernardo de Spinoza. Manrique n'a rien à noter sur lui et se borne à faire mention de son nom [21]. Grâce à frère Claude de Bronseval nous savons du moins qu'il avait une singulière façon de pratiquer cette aimable vertu d'eutrapélie si chère à saint François de Sales et que le respect pour les Premiers Pères de l'Ordre n'était pas inscrit dans sa devise.

Toutefois quand Dom Edme visita pour la deuxième fois Poblet avant de quitter l'Espagne, il reçut une lettre de Charles-Quint l'invitant à revenir en Castille pour y visiter les monastères de ce royaume. On connaissait à ce moment le résultat de l'action de l'abbé: les scandaleux abus qui déshonoraient Almoster et São Bento de Castris avaient été réprimés avec une vigueur à laquelle on n'était plus habitué, les lamentables commendataires des abbayes du nord du Portugal s'étaient fait énergiquement rappeler à leur devoir élémentaire, les chapelains d'Avís avaient dû se résoudre à recevoir le Visiteur, le Cardinal Infant, commendataire d'Alcobaça, d'abord hostile, était devenu le plus chaud des partisans de Dom Edme, l'ordre régnait à Alcobaça, le roi D. João III avait suplié l'abbé de demeurer au Portugal pour y réformer tous les établissements monastiques, le Visiteur s'était tiré avec habileté du piège qu'on lui avait tendu à Burgos, il avait remis de l'ordre à Santa Fe, en Aragon, enfin,

21. *Annales...*, IV. *Series Abbatum Hortensium*, p. 26.

à Poblet où des difficultés avaient surgi à la suite d'un épisode pénible [22], tout était apaisé. Mais l'abbé de Clairvaux avait reçu de mauvaises nouvelles de France et il est permis de penser que les fatigues du voyage l'avaient

22. De jeunes moines avaient jeté en prison leur abbé, Dom Pedro Caixal, et élu un successeur, Dom Fernando de Lerín. Dom Bernardo MORGADES, *Historia de Poblet,* Barcelona, 1948, p. 187, relate le fait. Il cite d'après FINESTRES, *Historia de Poblet,* 7-III. L'affaire était mystérieuse jusqu'à ces derniers temps. Il semble bien que Pedro Caixal ait oublié certains de ses devoirs essentiels. Les jeunes moines eurent le tort de ne pas recourir à la procédure régulière, ce qui explique les sanctions de Dom Edme. Il y eut enquête, non seulement par l'abbé de Clairvaux, mais par les délégués de Charles Quint. L'abbé de Cîteaux avait eu connaissance du fait. Dom Edme interrogea Pedro Caixal, reporta sa sentence à plus tard. Lors de son deuxième séjour à Poblet (1533) il lui fit donner une rente annuelle et le relégua à Majorque (*Bronseval,* f° 95, 6 sept. 1533). La Chapitre Général de 1541 confirma la déchéance de Pedro Quechal (sic), déposé et enfermé au château de Setabis (sic; peut-être Játiva). La définition spéciale (*pro Hispania*) de cette année spécifie que le Chapitre fera écrire à l'Empereur pour lui demander que le coupable ne puisse en sortir. Pour donner une idée du style de frère Claude de Bronseval, je crois bon de citer ici quelques extraits de la *Peregrinatio* concernant cet épisode. On voudra bien tenir compte de ce que je viens de dire plus haut. Les jeunes moines furent surtout coupables d'un excès de zèle. Tenir compte aussi que Bronseval rédige son carnet au jour le jour. On remarquera que son premier mouvement d'indignation ne se renouvelle plus et qu'il laisse entendre que l'interrogatoire avait prouvé la culpabilité de Dom Caixal.

"Die 2ª [avril 1532]. Advertendum hic est lectori quod anno uno isti iuniores sacerdotes cum suis sequacibus complicibus et fautoribus, temerario superboque ausu nocte quadam (et bene noctis tenebras quesierunt non diei lumen qui opera tenebrarum operari voluerunt) accesserunt, facto invicem monopolio, ad cameram sui pro tunc abbatis et manibus eum in lecto dormientem violenter ac contumeliose injectis, ipsum inde eductum seu potius tractum in carcerem detruserant in quo adhuc detinebatur inclusus, et alium sibi abbatem constituerant. Ideo ista die in capitulo Dominus autoritate capituli generalis declaravit se velle canonice inquirere de modo et forma captionis et incarcerationis huiusmodi eorum abbatis et precepit omnibus monasterii personis quatenus eidem super huiusmodi iuridice interrogati veritatem declararent. Itaque eadem die sumpto prandio usque ad vesperas cum abbate monasterii Sanctarum Crucium et me, scriba suo, ipse Dominus meus sese transtulit ad locum ubi erat ipse abbas incarceratus et ex eumdem examinavit exacte et diligenter de singulis que suam huiusmodi contingere poterat captionem. Eius autem responsis scripto redactis circa vesperam e carcere exivimus et ad nostra alia agenda rediimus.

Die IIIª post prandium Dominus capitulum accessit. Coram quo per unum eorum (vice omnium loquentem) qui captionem hanc presumpserant ipsi presumptores presentaverunt scripto et palam legerunt causas captionis et incarcerationis huiusmodi. Quibus auditis et manualiter receptis, ipse Dominus recessit a capitulo illas visurus diligentius et super his prout iuris fieret et responsis provisurus...

Die sexta reliquias negotiis exquisitissime trutinatis et mente versatis, Dominus iterum regulari hora capitulum accessit. Et illico coram eo advenerunt omnes illius *usurpatorie* factionis authores, humo prostrati veniam et penitentiam sibi pro tali culpa iniungi humiliter petentes. Quibus ipse Dominus imprimis legi per me fecit *statuta ordinis contra iniicientes manus proprios in abbates,* et contra conspiratores facta ex libello Diffinitionum distinctio VII, cap. VI° et VII°. Deinde quatuor ipsorum culpabiliores adiudicavit sententialiter ab ipso monasterio ad alia ordinis monasteria cum certis oneribus transmittendos. Ceteros vero ordinavit cum penitentia suscipiendi

éprouvé comme il s'en plaint à Lisbonne. Il préféra rentrer en France directement sans accéder aux désirs de l'Empereur.

C'est au Portugal que l'affaire devient grave. Le Chapitre Général n'ignorait pas que les Triennaux s'étaient introduits dans les abbayes portugaises et travaillaient activement à les détacher de Cîteaux. Dom Edme dut piétiner sur place à Lisbonne pendant plus de trois mois avant de recevoir l'autorisation de visiter les monastères. Ne supportant pas le climat de la ville, très éprouvant pour les étrangers, il se résolut à envoyer un véritable ultimatum au roi. Bronseval nous apprend les raisons de ces atermoiements : le Cardinal Infant avait déjà fait appel aux Castillans. Quand l'abbé de Clairvaux lui fit part de son intention de commencer la visite par Alcobaça, le commendataire le lui interdit en donnant cette seule explication : "Quia nolo ego".

C'en était trop pour l'abbé dont la santé était ébranlée par son séjour à Lisbonne [23], qui était espionné et trahi par le "bachelier d'Alcobaça" à qui il avait accordé toute sa confiance [24], qui se heurtait à une administration rétive et tâtillonne. Voici la scène :

> " Le cardinal parla à Monseigneur et, entre autres choses, lui dit qu'il visiterait tous les autres monastères du Royaume, mais qu'il n'irait ni à Alcobaça, ni à Seiça : Parce que moi je ne le veux pas, ajouta-t'il Ce qu'entendant, Monseigneur pensa défaillir tant était grande sa douleur. Mais ayant retrouvé son calme peu après : Comment cela se peut-il faire, dit-il. Si ces deux monastères se trouvent sur mon chemin je verrai du

regularem disciplinam et in pane et aqua ieiunandi omni feria sexta et qualibus dominica die in tertie et vesperis levem culpam faciendi usque ad aliam capituli generalis dispositionem, vel Reverendissimi Domini Cistercii aut alterius potestatem habentis".

On remarquera que l'autorité du Chapitre Général pouvait encore intervenir pour réprimer des excès en ce début du XVIe siècle, et que les moines s'y soumettaient. Ceci contredit certaines allégations que je suis contraint de relever plus loin dans cet exposé.

23. BRONSEVAL, f.° 53 : "...ostendens gravamina sibi illata ob tantam detensionem sui in otio inutili a duobus mensibus et ultra cum expensis gravibus *periculo infirmitatum pernicie aeris*.. ".

24. Frei Gonçalo da Silva était le prieur du petit groupe de moines d'Alcobaça qui remplissaient l'office d'aumôniers ou de chapelains à Odivelas. Dans sa traduction de la vie de saint Bernard imprimée à Lisbonne en 1544, il se dit *bacharel formado em paris e prior Dalcobaça*. Il commença cette traduction *sendo prior en odivellas e acabou sendo prior en alcobaça*. Dom Edme l'avait chargé de négocier le remplacement de l'abbesse d'Almoster par une moniale d'Odivelas. Mais notre *bacharel* tenait au courant des tractations la toute puissante famille de l'abbesse coupable. Dom Edme étonné de rencontrer des difficultés qu'il ne comprenait pas interrogea da Silva qui chercha des échappatoires, mais note frère Claude qui se méfiait du Monsieur : "putans evitare Syllam incidit in Carybdim : nam suo proprio se iugulavit gladio". Il dut avouer sa faute : "Quo cognito quanto doloris cordis putas Dominus fuit affectus, *omnia enim sua secreta etiam a rege procedentia Dominus illi revelabat* qui ea pandebat nostris adversariis".

dehors les édifices et il ne me sera pas permis d'y entrer ? Peut-on faire une plus grande injure à saint Bernard que d'interdire sans raison à son successeur de visiter sa fille Alcobaça ? Ceci est un acte de tyrannie cruel et inhumain. Alcobaça est gouvernée, peuplée, dévorée par les juifs et les ennemis du Christ, et son entrée est interdite au vicaire du Christ, seul et véritable supérieur de ce monastère ! [25]. Les mulets, les chevaux, les chiens et les oiseaux ont le droit d'entrer à Alcobaça, et ceci est interdit au Père Abbé ! Que Dieu juge cette cause et venge l'injure faite à saint Bernard !" [26]. (f.° 54^{v}, 6 octobre 1532).

L'algarade de Dom Edme de Saulieu prouve qu'il était parfaitement au courant de la situation d'Alcobaça. J'estime que ce texte a une très grande importance. Nous pouvons soupçonner frère Claude de Bronseval de se laisser entraîner par un certain parti-pris quand il dénonce partout la main de ceux qu'il appelle les *juifs*. Il n'en va pas de même pour l'abbé de Clairvaux, homme grave et pondéré, habitué à peser ses termes, chargé d'une importante mission qu'il ne peut compromettre par un éclat et donc tenu à beaucoup de réserve et de prudence. Ce qu'il vient de dire au cardinal, il va ensuite le répéter au roi D. João III. Il sait très bien qu'il n'y a aucun Israélite à Alcobaça et que les moines sont chrétiens. Mais il n'ignore pas qu'il y a parmi eux des *conversos* et le cardinal ne s'y trompe pas. Voici le grand mot lâché: pour l'abbé de Clairvaux juifs, conversos et cisterciens castillans sont des termes synonymes. Ces gens-là l'empêchent de mener à bien sa mission et c'est à cause d'eux que le cardinal s'oppose à la Visite du principal monastère, Alcobaça, et de Seiça dont l'abbé est en même temps maître des novices de la grande abbaye. N'allons pas reprocher à Dom Edme de faire de l'antisémitisme ou du racisme. De même le fait d'être castillan n'implique pas une déchéance à ses yeux. Le cardinal et le roi, pour leur part, étaient sincèrement désireux de réformer les malheureuses abbayes. Les recours aux Triennaux peut se justifier par plusieurs raisons. L'Espagne cherche à cette époque une solution à ses problèmes religieux. L'expulsion des Morisques et des Juifs peut être considérée comme le seul moyen, brutal, certes, et que nous devons nous garder de juger avec notre mentalité moderne, de résoudre un problème épineux, celui de l'existence sur son sol de groupes ethniques inconvertissables. Il n'est pas encore entièrement résolu en 1532

25. Clairvaux ayant fondé Alcobaça, d'après le principe de filiation son abbé était le *Père Immédiat* de l'abbaye portugaise.

26. "Quomodo, inquit, fiet istud ? Si illa duo monasteria occurrerint michi in via videbo a foris edificia et non licebit intrare ? Que posset maior iniuria fieri beato Bernardo quam successorem suum sine causa prohibere ne visitet filiam suam Alcobatiam ? Hoc est tyrannicum crudele et inhumanum. Ipsa Alcobatia per Iudeos et Christi inimicos gubernatur, frequentatur, comeditur: et Christi vicario prohibetur eius ingressus ? Ipsius monasterii unico et proprio superiori. Licet mulis, equis, canibus et avibus Alcobatiam intrare, et patri Abbati non licet ? Iudicet Dominus causam istam et beati Bernardi vindicet iniuriam".

quand les voyageurs français séjournent dans le Royaume de Valence [27]. Les réformes monastiques péninsulaires avaient un caractère original. Elles s'inspiraient des innovations introduites par celles d'Italie (Célestins, Olivétains, etc.) et adoptées par la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue: suppression de l'abbatiat à vie, centralisation du gouvernement des provinces ou des congrégations. L'erreur consistait dans cette assimilation des cisterciens aux bénédictins sans tenir compte de la législation particulière de Cîteaux, de son organisation juridique et hiérarchique d'après ce document essentiel, la *Charte de Charité,* véritable tunique sans coutures que les Triennaux castillans avaient lacérée. Plaçons-nous bien dans le temps et le lieu: les nouvelles familles religieuses naissent et s'imposent. Leurs conceptions marquent leur époque. Les réformateurs des vieux Ordres monastiques s'en inspirent. Comment pourraient-ils s'y soustraire ? Soyons justes pour les *Noirs*. Au XVIe siècle ils sont les modernes et Cîteaux leur paraît un anachronisme. Il en sera ainsi pour chaque réforme. Celle de la Trappe n'échappe pas à l'ambiance du XVIIe siècle français. La restauration de l'Ordre bénédictin en France au XIXe siècle est impregnée d'un romantisme sur lequel, aujourd'hui, on insiste peut-être un peu trop lourdement, toujours pressé que l'on est de brûler ce qu'on a adoré. Et si de nos jours quelqu'un s'avisait de réformer cisterciens, bénédictins, franciscains ou tout autre Institut que vous voudrez, il y a gros à parier qu'il irait dans le sens du mouvement biblique et patristique, du *retour aux sources* entendu au sens que nous lui donnons, de la liturgie "purifiée", en attendant que dans un laps de temps plus ou moins long on recommence avec d'autres aspirations tout aussi légitimes. L'infiltration des Castillans au Portugal s'explique encore par la conviction qu'aucune réforme sérieuse ne peut être opérée sans eux. Cîteaux s'insurge et Dom Edme est en mission pour cette raison avant toute autre. Reste ce qui est le plus grave problème à ses yeux. Il n'ignore pas que les néo-chrétiens sont puissants. Ce sont eux qui encourageront la jeune Compagnie de Jésus à s'installer dans le diocèse de Tolède. Bodadilla, l'un des fondateurs, et Lainez, le deuxième Général, sont des leurs. Voici quelques noms: D.Alonso de Cartagena, Juan de Mena, Hernàndez del

27. Voici quelques notations de Bronseval à ce sujet: "In claustrulo [de Valdigna] locate erant machine bellice: presertim bombarde, canones, fulchones, harquebutte, baliste, archus, picque, hallebarde, etc. quarum copia est in monasterio non modica ad resistendum mauris sarracenis sepius hanc regionem incursantibus. Notandum quod tota hec vallis est monasterii in omni dominio et iustitia in qua sunt plures et grossi admodum burgi et incolarum pars maior farina sarracenica maculata est... Horridi facie oculis torvis spectantes infideles admodum". On a confirmation de cela par la conduite de l'archevêque de Valence Juan de Ribera, canonisé au début de 1960. Malgré ses efforts et sa charité il ne put toucher les *moriscos* qui composaient alors la moitié de la population de Valence. Il approuva le décret d'expulsion du 22 avril 1602 émis par le Conseil d'Etat pour des raisons politiques: la sécurité du pays.

Pulgar, Luis Vives, Jorge de Montemayor, Francisco de Vitoria. Du sang juif ? Il y en a partout. N'en a-t-on pas décelé dans l'ascendance de sainte Thérèse d'Avila ?[28]. Les dirigeants espagnols et portugais — je dis bien les "dirigeants", non pas le peuple — n'ont pas de préventions contre eux à cette époque. Mais les moines français jugent autrement. Le fondateur de la Congrégation de Castille, Martín de Vargas, est un transfuge des Hiéronymites. Or ceux-ci sont devenus riches et puissants. Forts de la faveur royale ils ouvrent toutes grandes leurs portes aux conversos. Les scandales ont déjà éclaté. Ce sera pire bientôt, en 1548, quand douze moines de San Isidoro del Campo, et parmi eux deux illustres Morisques, fr. Casiodoro de Renia et fr. Cipriano de Valera, s'enfuiront à Genève[29]. L'influence des ces gens est immense. Il y a des orthodoxes comme fr. Juan de Cazalla, chapelain de Cisneros, Luis de León, Juan de Avila, mais aussi des hétérodoxes tels l'alumbrado Alcaraz ou l'érasmien Vergara. L'archevêque de Tolède, Silíceo, sera vite en garde contre la Compagnie de Jésus de qui il exigera le statut de *limpieza de sangre*[30]. Sciemment ou non ces néo-chrétiens, en endossant le froc, apportent avec eux un esprit particulariste, héritage ancestral dont on ne se débarrasse pas en rejetant la "livrée du siècle". A-t-il joué ici, dans le cas très précis qui nous intéresse : la formation de la Congrégation de Castille, avec son corollaire, la scission ? C'est l'avis de Marcel Bataillon. Est-ce lui qui est en cause dans les évènements qui amènent Dom Edme de Saulieu au Portugal ? Oui, encore, si l'on fait attention à sa verte réplique au Cardinal Don Afonso et au terme qu'il emploie. Et c'est le dilemme angoissant pour le successeur de saint Bernard, l'un des quatre Premiers Pères : d'une part, ne pas entraver l'oeuvre de moines qui cherchent loyalement à se réformer, oeuvre qui s'annonce riche d'avenir quand elle se sera dégagée de ce qu'elle contient de suspect ; d'autre part, limiter une influence qu'il juge néfaste en dehors des frontières de la Castille car il se trouve en présence d'intrigues et de manoeuvres que sa conscience réprouve. L'abbé de Monsalud a parlé clairement en avouant qu'il avait cédé "par crainte, tel Pierre" aux pressions exercées sur lui[31]. En arrivant à Lisbonne Dom Edme a tout-de-suite trouvé les Castillans sur son chemin. Quand il visitera les cisterciennes de Cós un de ses familiers recueillera l'étrange confidence

28. Je cite d'après Claudio Sánchez-Albornoz, *España. Un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956, passim, et Américo Castro, *La Realidad Histórica de España*, Mexico, 1954.

29. Voir Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, et Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*.

30. Marcel Bataillon, *Les Commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne*, Cours professé au Collège de France en 1945-1946. Voir le résumé dans *Annuaire du Collège de France*, 46e année, Paris, 1946, p. 167-168.

31. *Annales...*, IV, p. 269, n.° 4. Le monastère fut définitivement incorporé à la Congrégation en 1549 "après une longue résistance".

d'un serviteur de fr. Antonio de Sà, le Castillan placé par le Cardinal à la tête d'Alcobaça. Celui-ci avouera qu'il était chargé d'espionner à Lisbonne l'abbé de Clairvaux et les siens, mais qu'il en avait entendu dire tant de bien qu'il avait eu honte du rôle qu'on lui faisait jouer.

J'insiste volontairement sur tout ceci car je crains les équivoques. Dom Edme de Saulieu, mandaté par le Chapitre Général, n'est pas un sectaire ni un esprit étroit. Voici le témoignage non suspect de Manrique: "J'estime que c'est à son zèle que Clairvaux doit d'être toujours demeuré intègre au milieu du relâchement lamentable des autres monastères, d'avoir toujours conservé la discipline antique au point que sous son gouvernement [Clairvaux] engendra des fils qui peuvent être comparés aux Premiers Pères" [32]. Nous devons enregistrer les jugements que les hommes d'une époque formulent les uns sur les autres en les interprétant d'après leur mentalité, et non d'après la nôtre. Quand un témoin aussi honorable et aussi digne de créance, comme l'est Dom Edme de Saulieu, dépose, nous devons accepter son témoignage et l'apprécier à sa juste valeur. Ici elle est grande. Pour défendre Martín de Vargas on a employé des expressions aussi fortes que celles-ci, qui mettent en jeu l'intégrité morale et l'honnêteté du Chapitre Général de Cîteaux: "Muy lejos estuvo la conducta del Venerable [i.e. Martín de Vargas] de *las mezquindades y truhanerías* que le echó en cara en el Capítulo General... Precisamente, lo que irritó a los repersentantes de la Orden fué *el recurso legal y justificadísimo al Papa,* cosa que en Císter procuraron obviar en este asunto por todos los medios que les fué posible, queriendo arreglar el entuerto sin intromisiones de Roma. Bien sabían ellos que la razón no les amparaba las espaldas. Si a alguna de las dos partes se le puede acusar de mala fe y procedimientos apasionados, es al Capítulo General..." [33]. Quand ces lignes me sont tombées sous les yeux je n'y pouvais croire. Un cistercien que prend la plume pour retracer tout ou partie de l'Histoire de son Ordre n'a pas le droit d'ignorer les principes élémentaires de la législation cistercienne. Je vais paraître proférer une énormité, mais j'en endosse allègrement la responsabilité: je ne veux pas savoir si, plus tard, Martín de Vargas sera déclaré "Vénérable", si "una pléyade de monjes santos y sabios" peupleront les monastères de la Congrégation, si ces monastères auraient végété "por varios siglos, como la mayor parte de los monasterios de la Orden, llevando una vida indolente y relajada". J'admets difficilement des arguments comme celui-ci: "los restantes monasterios, los de la Corona de Navarra por ejemplo, sujetos a la Orden, vegetaron sombríamente, sin que hoy día tengamos noticia de un solo monje de ellos célebre por sus virtudes o letras" [34]. Ce dernier point ne me convainc pas parce que c'est faux et

32. *Annales...*, I, p. 516.
33. E. Martín, *Los Bernardos Españoles...*, p. 17, note 10.
34. It., p. 24, note 3.

parce que l'action du Chapitre Général fut entravée, en Espagne, quand se fondait la Congrégation de Navarre et Aragon, par le pouvoir civil. L'argument *a posteriori* qui consiste à exciper des fruits de la réforme pour excuser ce qu'il y a de vicié à son origine n'est pas accepté au pays de Descartes. Je consens volontiers à m'incliner devant Martín de Vargas à condition qu'on prenne la peine de juger avec sérénité le Chapitre Général et non pas seulement à se borner à l'excuser négligemment au passage en consentant à admettre que sa réaction "fué natural desde el punto de vista humano" [35]. En 1532 le devoir de Dom Edme de Saulieu était de maintenir les moines portugais dans l'obédience de Cîteaux et du Chapitre parce que le Chapitre était le seul juge en matière d'observance et le gardien de ce dépôt sacré: *l'Unité voulue et imposée par les Pères Fondateurs.*

Que trouva Dom Edme quand il put enfin visiter Alcobaça? A l'exception de cinq, tous les moines portugais avaient été dispersés dans d'autres monastères. Le Vicaire du Cardinal est un Castillan, fr. Antonio de Sá. Le Portier est aussi un Castillan. Le Maître des Novices, abbé de Seiça, est un Français, mais l'impitoyable Bronseval ajoute qu'il était "Castillan de religion" [36]. On sait ce qu'il entend par là. Les Portugais ont

35. Voir à ce sujet Dom B. MORGADES, *Historia de Poblet,* Barcelona, 1948. Lettre de l'abbé Dom Francisco Oliver de Botaller à Philippe II pour défendre les droits de l'abbé de Cîteaux et ceux du Chapitre Général (p. 207 et suiv.). Voir aussi, p. 226, l'un des arguments produits par l'abbé Dom Simón Trilla (1602-1623) en faveur du maintien des abbés perpétuels dans la Congrégation de Navarre et d'Aragon: "la certeza de que, al suprimir los Abadiatos perpetuos y la falta de sujeción que tenían todas las filiales a sus Abadías madres, era un factor de disgregación de la Orden, como lo atestigaba *el ejemplo de las Congregaciones de Castilla y Portugal, que no acudían a los Capítulos de la Orden*".

36. "Magister noviciorum de quo supra, genere gallus erat, religione castellanus quam summopere extollebat" (f.° 61^{v}, 13 novembre 1532). Bronseval est impitoyable pour cet Abbé-Maitre-des-Novices. Il donne l'origine de cet étrange cumul: "Huic per regem et cardinalem in suo adventu pro reformatione Alcobacie datum fuerat monasterium nostrum de Seiça pro laboribus per eum in eadem reformatione futura assumendis et *sic receperat mercedem ante laborem*". N'en concluons pas trop vite que le secrétaire de Monseigneur est un sectaire de mauvaise foi. Il reconnaît, quand il en a la preuve, comme à Tomar, que l'action réformatrice de D. João III donne de bons résultats. Mais le maître des novices d'Alcobaça ne pouvait sérieusement songer à réformer Seiça. Les moines affolés ne savent que devenir quand le Visiteur survient à l'improviste. La description est une véritable petite satire. Et n'y aurait-il que le latin ! On sait que c'est une pierre de touche pour notre humaniste: "...quas fratres non legebant nec cantabant [les vigiles] sed barbutiendo [sic] comedebant eas ut pene nec unicam discrevisses sillabam. Voluit Dominus hoc emendare sed eorum inveterate consuetudo prevaluit pro ea hora". "Prologus Sancti Ieronimi cum lectionibus Esaye fuit misere dilaceratus nam fratres erant tam novi lectores quod quasi graece loquerentur". Ce n'est pas la perfection d'Odivelas. Pour le latin, même constatation pessimiste au Portugal qu'en Espagne. Voici ce qu'il note à Alcobaça: "Nam fratres non sciebant linguam latinam, etiam prior ipse senex et grandevus abbas monasterii de Stella [Estrela, dans la serra du même nom, près de Covilhã].

été remplacés par des jeunes. Il y a 11 profès et 17 novices. Ici je cede la plume à fr. Claude de Bronseval:

> "...multi juvenculi idiotes, ignorantes, imbecilles et rudes valde ... Omnes in ignorantia magistri, et in doctrina necdum discipuli; neque legere scientes, et non ferebant coronas sed solum erant attonsi ... Fratres non cantabant officium sed tantum legebant canonicas. Horas autem sancte Marie non legebant vocibus consonis sed prior incipiebat eas voce adeo submissa ut non potuisset discernere syllabas aut verba : et fratres prosequebantur voce sua ut unusquisque volebat, unus alte, alius medie, alius submisse et erat michi summe molestum hoc audire. Misse conventuali interfuimus que dicta cum multis novis et alienis cerimonias, ordinis antiquo ritu postposito" (f° 61, 11 novembre 1532).

On est aimable pour l'abbé de Clairvaux et les siens, mais, ajoute le narrateur, "latebat anguis in herba ut nobis clam est notificatum". Il fallut tout le doigté et la patience de Dom Edme pour remettre de l'ordre dans ce qu'on est bien obligé d'appeler en français moderne une "véritable pagaïe". Il obtint de remplacer les *Noirs* par six moines aragonais de Piedra qu'il alla chercher lui-même. Il n'y eut aucun éclat. Les Castillans se soumirent et se retirèrent sans insister, ce qui est à leur honneur et suppose une réelle vertu (ou un ordre exprès du roi D. João III). Le Visiteur estima que les esprits étaient si bien pacifiés que sa présence n'était plus nécessaire. Il chargea notre Bronseval d'achever la réforme et d'installer les Aragonais. Je dirais volontiers que pour le roi et le Cardinal déjà favorablement impressionnés par la réforme d'Almoster et de São Bento de Castris, l'affaire d'Alcobaça était un *test* que l'abbé de Clairvaux subit avec succès. A partir de ce jour tous les obstacles furent levés et on peut supposer que cette heureuse conclusion ne fut pas étrangère à la proposition de Charles Quint invitant Dom Edme à visiter les monastères de la Congrégation de Castille.

L'intérêt de la *Peregrinatio Hispanica* ne réside pas simplement dans l'exposé des difficultés soulevées par un mouvement "séparatiste". Elle

Pauci nempe inveniuntur in regnis hispanicis qui sermone latino delectentur sed solum vulgari suo". Je relève ce qu'il y a d'étrange aux yeux des moines français dans la fameuse abbaye portugaise: le Vicaire du cardinal D. Alfonso qui tient la place de supérieur est un moine castillan. "*Hic nobis erat capitaliter adversarius* et quantum potuerat in curia impedire laboraverat ne Dominus visitaret monasterium de Alcobatia". Le prieur semble être Portugais. Mais il est aussi l'abbé de Santa Maria da Estrêla, misérable conventicule qu'il faudra supprimer et dans lequel végètent deux moines. Le portier est castillan. Le maître des novices est un Français appartenant à la Congrégation de Castille, en même temps abbé de Seiça, monastère dont il ne semble pas se soucier beaucoup. Enfin on trouvera dans le nord, à Fiães par exemple, de dignes religieux qui ont été expulsés d'Alcobaça, tel Dom João de Cós, l'ancien prieur claustral.

nous donne l'occasion de juger le comportement d'un abbé cistercien en mission, dans la première moitié du XVIe siècle. En lisant les ouvrages ou les articles consacrés à un Ordre comme celui de Cîteaux, on a trop souvent l'impression qu'il existe un hiatus entre ce qu'on a pris l'habitude de désigner comme *l'âge d'or*, c'est-à-dire le XIIe siècle commençant avec la fondation de Clairvaux et s'achevant, plus ou moins, à la mort de saint Bernard (1115-1153) et la période moderne qui débute à une date variable selon l'optique et l'observance des auteurs. Il s'agit ici d'une constatation, nullement d'une appréciation et encore moins d'un jugement. Pourquoi, d'ailleurs, tellement tenir à cette division primaire, factice comme trop de divisions acceptées, ressassées et mal digérées, essentiellement variable suivant les temps et les lieux ? L'auteur de l'*Imitation* cite en exemple les cisterciens au début du XVe siècle. Peut-être faut-il l'excuser en admettant qu'il ne savait pas ce qu'est un *âge d'or ?* L'âge d'or de Cîteaux est le XIIe siècle d'une durée de 38 ans après quoi il n'y a plus qu'un grand vide. Mais l'âge d'or du Cîteaux portugais est le XIIIe siècle. Celui des abbayes portugaises du nord est la deuxième moitié du XIIe. La Congrégation d'Alcobaça en connaît un à son tour. Chaque monastère se flatte d'en posséder un, souvent deux, quelquefois trois, dans ses fastes. L'inconvénient majeur de ce besoin intempestif de classifications aprioristiques est d'aboutir à une surestimation d'une époque lointaine imparfaitement connue, dorée par la légende et le penchant naturel de l'esprit humain à voir en rose le "bon vieux temps", idéalisée parce que les déchets ont été plus ou moins éliminés, alors qu'une époque plus récente, mieux connue, s'offre à nos yeux avec ses lumières et ses ombres. Il y a toujours eu de bons et saints moines, comme aussi, même au XIIe siècle, il y en a eu de relâchés et de vicieux. Voyons vivre Dom Edme de Saulieu depuis ce 20 novembre 1531 où il quitta son monastère et ses moines, jusqu'au 19 octobre 1533, quand il envoie le fidèle Claude de Bronseval en éclaireur au monastère de Villelongue, au diocèse de Carcassonne.

On blâme le faste des grands prélats en voyage. Le nôtre est un des plus importants personnages de son Ordre. Il entreprend un long et difficile voyage dans des pays montagneux, sans bonnes routes. Il lui faut des bêtes de somme pour les bagages [37]. La nécessité d'un secrétaire, d'un économe et d'un chapelain ne se discute pas. Le palefrenier est indispensable pour le soin des animaux. Le cuisinier préparera les repas puisque, la plupart du temps, les voyageurs doivent apprêter eux-mêmes leurs provisions. Le valet de chambre veille sur les nécessités matérielles de l'abbé et remplit toutes sortes de missions. Le marmiton est aussi l'homme à tout faire. Ne voyons pas dans ce voyage du tourisme ou du camping avant la lettre. En route, à Poblet, on s'adjoindra un interprète, frei

37. "Ibi [à Pézenas] emptus est equiculus qui nostras ferret sarcinulas *ad relevandos maiores et impositum est ei nomen Pésenatz,* qui suis levibus cursionibus sepe nostras elevabat tristitias et melencolias" (f.° 7, 15 janvier 1532).

Bernardo, ancien moine de Valdeiglesias. Et tout ceci aucun luxe, aucune ostentation. Je n'insiste pas sur les fatigues de cette expédition de près de deux années, toujours à dos de cheval, coupée de mille péripéties parfois drôles, mais quelquefois angoissantes : le manuscrit est riche sous cet aspect.

Ce prélat doit remplir deux missions. J'ai longuement parlé de la première. L'autre consiste à visiter les abbayes. Dès le surlendemain du départ commencera la première Visite Régulière, celle de Fontenay. Bronseval fournit forces détails sur toutes les Visites. L'observateur le plus scrupuleux des *Us de Cîteaux* ne pourrait rien trouver à reprocher à Dom Edme. Le cérémonial est respecté, le commentaire de la *Carte de Visite* [38] est fait directement ou par interprète, les sanctions nécessaires s'abattent sur les coupables. Je donne quelques exemples pris au hasard. A Reigny (France) un jeune moine reconnu coupable d'homicide est condamné à la prison à vie et envoyé à Clairvaux purger sa peine. Des religieux de cette abbaye qui se conduisent mal sont transférés à Igny et à Lésines. A la Bénisson-Dieu (France) les moines ignorent tout, même l'urbanité "et s'y connaissent autant en cérémonies liturgiques que les piliers du réfectoire" [39]. Ils se font corriger, mais le commendataire "homme sans foi et bavard" est le vrai coupable. Il est sévèrement rappellé à son devoir. Au Collège de Saint-Bernard d'Avignon rien n'est à repren-

38. L'abbé qui fait la Visite Régulière d'un monastère doit laisser à son départ un document nommé *Carta Visitationis* dans lequel il consigne ce qu'il croit devoir faire remarquer au convent. Au cours du chapitre de clôture il la fait lire en présence des moines et la commente. Elle est ensuite lue chaque samedi des Quatre-Temps par le chantre. La collection des *Cartes de Visite* est d'une grande importance pour juger l'état matériel, moral et spirituel d'un monastère.

39. En raison de ses lacunes la *Peregrinatio* ne nous donne pas beaucoup de renseignements sur les monastères français. Celui de La Bénisson-Dieu où l'on passe la fête de Noël est exécuté en quelques lignes cinglantes qui suffiraient à prouver que frère Claude est impartial et ne se préoccupe pas de la nationalité des moines. Ici le coupable est le commendataire : "Homo a multis annis locum habens commendatum sed comedans imo redens (sic)". Dom Edme connaît bien le couvent : "Hoc monasterium iam pro tertia vice Dominus accedebat". Que valent les moines ? : "Inter visitandum comperit Dominus meus miseriam maxima in religionis penitus ignorantibus linguam latinam [même en France !], servitium divinum, ordinis cerimonias, humanitatis urbanitatem. Breviter *parum aut pene nichil sciebant*". Les bâtiments conventuels sont en ruines : "Loca monasterii regularia erant omnino indisposita et quasi derelicta". Frère Claude qui a certainement rédigé la carte de visite ici comme partout ailleurs ne juge pas nécessaire d'en faire mention. Il note que Monseigneur "prit son repas au réfectoire [le jour de Noël]. Le commendataire y assistait et Monseigneur, ensuite, lui exposa ce qu'il avait vu et lui fit constater les importants dommages actuels et futurs causés aux lieux réguliers. Ce sournois et ce bavard s'offrit à tout remettre en état. Plut au ciel qu'il ne soit pas menteur !". Quant aux moines, ils sont dans la pire des déchéances. Le liturgiste de Clairvaux ne trouve rien de mieux pour les stigmatiser que ceci qui vaut son pesant d'or : "Dominus noster... voluit in refectorio prandere cum fratribus qui *tantum sciebant de cerimoniis sicut piliaria refectoris*" (f.° 2^v, 25 décembre 1531).

dre, mais l'abbé donne des réglements et prescrit de construire une chapelle pour les séculiers. A Fontfroide les moines sont pleins de bonne volonté, mais peu observants. Ils essuient un chapitre "terrible et redoutable". Tout va bien à Poblet où l'on passe la Semaine-Sainte et les fêtes de Pâques (1532). Il y a l'épineuse affaire de Dom Pedro Caixal, l'abbé jeté en prison l'année précédente par ses moines. Dom Edme fait venir l'abbé de Santes Creus pour interroger le coupable qui restera en prison jusqu'à son prochain passage. Mais les jeunes moines qui ont osé porter la main sur leur abbé au lieu d'en appeler au Chapitre Général ou à l'abbé de Cîteaux sont punis. Voici le monastère de moniales de la Zaydia, à Valence. On y trouve 12 religieuses et 8 novices, dont certaines le sont depuis vingt ans. Malgré les parents et amis qui tentent de le circonvenir, Dom Edme impose la réforme et met les novices perpétuelles dans l'alternative de faire profession ou de décamper. Je cite Bronseval qui en oublie son cher latin quand le coup lui paraît bon: "Unde sequutus est ploratus et fletus multus... Sed ribem ribeinde *elles passere per la* " (f.° 25v, 27 avril 1532). L'abbé de Valdigna qui n'avait jamais pu les mater en demeure tout ébahi [40]. A Montesa une partie des Chevaliers était en conflit avec le Maître. Dom Edme prolonge son séjour pour rétablir la concorde (f.° 27-28, 3-7 mai 1532) [41].

40. "Unde abbas Vallis Digne multum gaudebat eoque earum commissarius et nunquam potuerat eas in multis refrenari". Cet abbé "Docteur en Théologie" se mit à la disposition de Dom Edme pendant son séjour à Valence et facilita le premier de ces passages d'un royaume d'Espagne à un autre où les exactions du fisc, les formalités administratives, les exigences des autorités locales, surtout celles de leurs agents subalternes, les coutumes qui déroutaient nos voyageurs, s'ajoutaient aux difficultés et aux fatigues de l'itinéraire. "...et in ipsa via reperimus abbatem Vallis Digne cui Dominum prestolabatur ut eum *educeret e regno Valentie absque perturbationem solitam* et venimus ad villam dictam Mouchet [i.e. Mogente]". De là on entre en Nouvelle Castille par Almansa (il écrit Amanssa): "In hoc oppido opus transeuntes *manifestare omnes suas pecunias* a lege autem hac liberi recessimus medio abbatis Vallis Digne *qui pro nobis insudaverat*". Le particularisme des royaumes d'Espagne imposait l'usage de véritables passeports et n'est pas sans évoquer les difficultés dont se plaignent les voyageurs étrangers dans la Russie des Tsars: "...itum est ad persequendas *litteras nostri transitus de regno ad regnum*". Pour cette fois frère Claude prend la chose avec philosophie: "Quas accepimus non gratis, vel si gratis accepimus gratis etiam dedimus". L'abbé de Valdigna ("vale dicto bono patri abbati Vallis Digne") ne peut entrer avec eux en Castille. Il les quitte et, presque aussitôt, voici "quatuor magni barbati vero seminanti et facie horridi qui iuxta domum unicam mediis in campis primos nostrorum manu frenis equorum iniecta stare jusserunt. Et cum accessisset Dominus *iterato est de pecuniis inquisitum...*» (f.° 28-28v, 8 mai 1532).

41. Il y avait une véritable rébellion. Certains Chevaliers, dont le Comendador Mayor, avaient abandonné le couvent forteresse. Ils vinrent trouver Dom Edme à Valdigna et se plaignirent du Maître. "Hos Dominus graciose susceptos sapienter ad Miliciam remisit suam illuc adventum preventuros". Le sage abbé ne voulait prendre aucune décision sans avoir procédé au préalable à une enquête. Il parvint à les réconcilier avec le Maître, sauf un seul.

C'est surtout au Portugal que le Visiteur intervient avec vigueur. La situation d'Almoster, près de Santarém, est confuse. L'abbesse appartient à l'une des plus grandes familles du Royaume: "Elle était orgueilleuse au point de déclarer qu'il ne convenait pas qu'une personne aussi noble qu'elle fut visitée". Elle se permet une objection quand Dom Edme préside le chapitre d'ouverture. La réponse arrive, cinglante: "Avant que le Roi, le Cardinal, vous et moi, nous fussions en ce monde, ce monastère était à saint Bernard et fille de Clairvaux, et il le sera encore après que nous serons tous pourris" (f.° 48, 14 août 1532) [42]. Une des religieuses qui craint d'être punie simule la folie. L'abbé de Clairvaux qui n'a pas lu Freud recourt à un vieux remède monastique dont l'efficacité n'est plus à démontrer: "Il ordonna d'administrer une bonne discipline a l'une d'entre elles qui, ce jour-là, simulait la folie, et elle fut guérie par ce remède" (f.° 49^{v}, 25 août 1532) [43]. Finalment huit moniales, sont envoyes à Lorvão et à Arouca. Quant à l'abbesse, après de multiples difficultés de la part de sa puissante famille, elle est déposée et envoyée à Odivelas.

A São Bento de Castris, près d'Évora, le désordre est à son comble. La population se plaint à l'abbé de Clairvaux. L'affaire est très grave. Bronseval nous apprend que le roi se fit remettre le dossier de la Visite afin qu'on ne sache pas à l'étranger ce qui s'était passé. Le monastère était "super omnia alia totius regni male famatum iure vel iniuria". Il écrit ailleurs: "Inculpati vero in dicta inquisitione per nos facta viri, ferme curiales omnes, fuerunt numero XXXIII, quibus et nobis parcat dominus peccata" (f.° 59^{v}, novembre 1532). Non sans bien des péripéties on rétablit l'ordre, les coupables sont exilées, l'abbesse est déposée. Je ne puis tout citer. La rigidité de Dom Edme devient notoire. A Tarouquela les nonnes d'un petit couvent de bénédictines prennent la fuite en apprenant qu'il doit passer par le village. Elles ont peur d'être réformées. A Bouro les moines au nombre de sept ne portent même plus le froc, "sed erant mixti inter seculares utriusque sexus in illis miserabilibus camerulis seu stabulis vere porcis aptis et dignis" (f.° 70^{v}, 16 janvier 1533). Dom Edme leur démontre leur indignité. Ils acceptent volontiers de reprendre la vie commune, transportent leurs lits au dortoir, remettent le réfectoire en état et prennent leur repas avec le Visiteur. Il ressort de ce passage et de beaucoup d'autres que ces moines péchaient surtout par ignorance et que les vrais coupables étaient les commendataires. Pour ceux-ci Dom Edme est sans pitié. Il n'a que du mépris pour celui de Santa Maria de Aguiar, un protonotaire ("isto infami prothonotario romano") qui partage les revenus du couvent avec son plus jeune fils. Les *fidalgos* de Castelo Rodrigo viennement se plaindre à l'abbé de Clairvaux de la con-

42. "Antequam Rex, Cardinalis, vos et ego essemus in hoc mundo hoc monasterium fuit beati Bernardi et filiá Clarevallis et adhuc erit postquam erimus putrefacti".

43. "...et earum unam que ipsa die se insanam finxerat disciplinari egregie precepit et ab insania sanavit tali medicamine".

duite du triste individu (f.° 76v, 6 février 1533)[44]. Celui de Junhas a expulsé les moines et garde les 35,000 réaux de revenu annuel du couvent (f.° 73v, 27 janvier 1533). Dom Edme fait dresser un acte de protestation qui sera remis au roi. L'indignation est à son comble à Fiães. L'abbé Dom João de Cós est un homme vénérable. Ancien prieur d'Alcobaça, il en a été expulsé. Les moines mènent une vie très regulière. Don João demande à l'abbé de Chairvaux de mettre fin à un scandale qui l'afflige et auquel il n'a pu porter remède. La fille d'un ancien abbé s'est installée avec deux jouvencelles dans une maison située à quatre kilomètres du monastère. Cette maison appartenait aux moines. L'abbé l'a léguée à sa fille qui en a fait une demeure trop accueillante. Dom Edme ne peut contenir son indignation ("odio enim perfecto semper odivit turpitudinem"). Il recquiert le juge de Melgaço d'expulser la matronne et les filles. "Et illa meretrix non verebatur dicere quod pater suus abbas defunctus dudum dederat ei et quod fiebat eidem magna injuria destruere quod fuerat, quia erat homo virtuosus" (f.° 72v, 25 janvier 1533).

Nous avons vu le prélat dans son rôle de Visiteur. L'homme est grand par ses qualités. On admire le religieux façonné par la vie du cloître, humble malgré les honneurs qui lui sont rendus, d'une aimable et discrète gaieté qui transparaît entre les lignes de la *Peregrinatio,* plein de bonté pour les petits, indulgent et patient. Ce rigide et sévère successeur de saint Bernard capable d'affronter sans sourciller les grands personnages remplis de morgue, habitués à tout voir plier devant leurs caprices, et de briser des résistances comme celle de la terrible abbesse d'Almoster, est plein de pitié, de douceur et de condescendance quand il rencontre la bonne volonté des coeurs droits. Au pauvre petit couvent de Vale Madeiro il trouve une abbesse avec trois moniales. C'est une fondation récente, si pauvre qu'il

44. Le Chapitre Général se plaint fréquemment à cette époque de la conduite des commendataires et de leur rapacité. La Congrégation de Castille, avec son mode de gouvernement par des abbés triennaux, entendait se soustraire ainsi à ce qu'un chroniqueur d'Alcobaça, frei Manuel dos Santos, appelle énergiquement "la peste des commendataires". Ce qui se passe à Santa Maria de Aguiar suffit pour expliquer et excuser, au moins en partie, le pitoyable état moral, spirituel et matériel dans lequel se trouvent les moines de ce temps. Le commendataire vit dans une dépendance du couvent. Son fils cadet "commendatarius junior" étudie à Salamanque. Sa fille aînée a été mariée il y a quelques années et pourvue d'une dot de 2000 ducats. La cadette va en recevoir 1000. Le revenu annuel du monastère est de 400.000 reis, c'est-à-dire 1000 ducats. La population est indignée. Bronseval note souvent au passage les réactions des populations qui supportent avec peine le scandale et l'exploitation. Je ne pense pas qu'il faille y voir de l'anticléricalisme avant la lettre comme l'ont fait les écrivains du XIXe siècle. Au XVIe siècle l'anticléricalisme n'existe pas encore, du moins dans les campagnes. Il y a surtout réaction de la part d'une population demeurée saine. La *Peregrinatio* apporte la preuve que la réforme opérée par Dom Edme dans les couvents où il passe est accueillie avec joie. On pourrait fournir de nombreux témoignages, mais il suffit de le signaler ici. A Aguiar ce sont les *fidalgos* ("multi fidali id est nobiles") de la ville voisine de Castelo Rodrigo qui se plaignent: "multi fidali... de Castro Roderici propinqui et aliis vicinis locis conquerentes de isto infami prothonotario romano".

envoie ses gens coucher à l'auberge du village de Mangualde. Il prolonge un peu son séjour: "Monseigneur y prit son repas le lendemain et pendant tout la journée il enseigna lui-même à ses filles les bonnes doctrines" (f.° 68v, 15 janvier 1533) [45]. Même attitude avec les cisterciennes de Vallbona (f.° 20v, 9 avril 1532) [46]. Dans les monastères de religieuses espagnoles visités, malgré l'absence de régularité dûe surtout à l'ignorance et à l'abandon dans lesquels se trouvent les moniales, la bonne volonté est évidente, aussi l'abbé de Clairvaux s'y attarde-t-il volontiers pour enseigner et corriger avec patience et douceur. La pauvreté de certains de ces monastères l'émeut et en même temps le console car il y voit une bénédiction de Dieu. Discrètement il fait la charité. Hormis les cas où sa mission est contrecarrée par la mauvaise foi, jamais il ne se plaint ni ne proteste. Il affronte les rigueurs du climat, les fatigues de ces routes "scopulosae et tortuosae, inter asperiores rupes et loca deserta et inaquosa" qui font de ce voyage un véritable purgatoire. Quand le soleil est trop chaud, il indique un bosquet (quand on en trouve un) pour faire halte. Lui-même sort la miche de pain et distribue les provisions à ses compagnons. A l'étape, il s'enferme pour travailler. Bronseval témoigne qu'il se plait dans le travail "comme une salamandre dans le feu" [47]. Il prie longuement et ne fait rien sans consulter Dieu dans l'oraison [48]. Il a

45. L'abbesse de Vale Madeiro était Dona Filipa de Eça, célèbre par ses démêlées avec le roi D. João III. Elue abbesse de Lorvão elle fut expulsée de son monastère *manu militari* par ordre du Cardinal Infant. Il s'ensuivit un procès qui dura environ vingt ans. Rome se prononça trois fois en faveur de Dona Filipa. Peu de femmes ont été aussi maltraitées par les plumitifs anticléricaux du XIXe siècle qui en ont fait un monstre d'orgueil et de lubricité. Ces mêmes "historiens" (!) couvrent de boue les abbayes de cisterciennes de Lorvão et de Celas à cette époque. La *Peregrinatio* permet de rétablir la vérité puisque la Visite de Dom Edme a lieu à ce moment. S'il n'est pas possible de blanchir entièrement Dona Filipa qui eut quelques regrettables faiblesses, on peut du moins réduire sans peine à néant la plupart des calomnies. Quand l'abbé de Clairvaux la rencontre à Vale Madeiro elle aurait déjà usurpé le siège abbatial de Lorvão, ce qui est faux. On sait encore par la *Peregrinatio* que Dom Edme choisit les abbayes de Celas et de Lorvão pour y envoyer les moniales d'Almoster et de São Bento de Castris qui sont punies par lui. Il ne l'aurait pas fait si ces deux monastères étaient aussi abominablement scandaleux qu'on veut bien l'écrire. Je ne parle évidemment pas des bourdes grossières et des anachronismes patents dont Lino d'Assumpção et autres romanciers qui traitent l'histoire avec une désinvolture digne d'Alexandre Dumas émaillent leurs récits, ni, non plus, d'une mauvaise foi écoeurante. J'ai traité ceci en détail dans les notices consacrées à six abbesses de la famille d'Eça dans le *D.H.G.E.* et dans une étude parue à la fin dans la *Rev. d'Hist. Ecclès.* sous le titre *Les Abbesses de Lorvão,* vol. IV (1960), n.° 4, pp. 916-935. On y verra l'utilité de la *Peregrinatio* sous ce rapport.

46. Je trouve peu de choses sur Vallbona à cette époque dans l'excellent travail de José Lladonosa Pujol, *El Real Monasterio de Santa María de Vallbona* (Lérida, 1957). D'après un document du 20 mai 1531 que j'ai sous les yeux, l'abbesse devait être Dona Beatriu de Copons.

47. "In quibus solet vivere sicut salamandra in igne" (f.° 27, 2 mai 1532).

48. "Post habitum cum Deo et nocte consilium" (f.° 2, 15 décembre 1531).

fort à faire pour refréner la pétulance de son secrétaire et aussi les accès de gamineries de ses autres compagnons de route qui restent des Français gouailleurs et frondeurs en toutes circonstances. En France, à Lorion, on a été dévalisé durant la nuit. Bronseval et Jean le Curé mènent un beau tapage. L'abbé leur interdit d'en parler désormais et leur donne une leçon de détachement des biens de la terre. Il est aux petits soins pour les malades. Jean le Curé est resté à l'hôpital de Santarém. Les médecins le croient perdu. Le tout dévoué frère Claude le ramène convalescent à Lisbonne où Dom Edme le reçoit avec des transports de joie. Il se sépare avec peine du pauvre frei Bernardo, l'interprète, qui doit réintégrer le monastère d'où il s'était enfui depuis 23 ans. Dom Edme a intercédé pour lui auprès de l'abbé de Valdeiglesias. Pour consoler Bernardo il lui donne en souvenir le gobelet d'argent dont il se servait en voyage. Même la détresse de l'orgueilleuse abbesse d'Almoster, qu'il a été contraint de briser, le touche. Il intervient auprès du roi pour que la sanction ne soit pas aggravée et il lui envoie frei Bernardo pour la réconforter. On aimerait consacrer un travail uniquement au comportement de Dom Edme de Saulieu pendant ces deux années. On y verrait un vrai moine selon le coeur de saint Benoît, un abbé qui a longuement médité ce chapitre IIe de la Règle où il est écrit que le Père doit se faire tout à tous et traiter chacun selon la grâce que Dieu lui a accordée.

Frère Claude de Bronseval

Mais il faut enfin en venir à notre narrateur. J'oserais dire que nous avons là un Français *pur sang*. Est-il Bourguignon, Champenois, ou les deux à la fois, avec quelques gouttes de sang de gamin de Paris dans les veines ? Je ne sais. Je ne me suis pas encore préoccupé de rechercher ses origines. Mais son style, sa verve, ses qualités et ses défauts qu'il ne cherche pas le moins du monde à dissimuler, sa spontanéité primesautière, sa pétulance, en font un personnage sympathique au plus haut point. Ce moine ferait le désespoir de nos psychiâtres parce qu'il n'y a pas en lui de complexes. Ou du moins, si, je me trompe, il en a: complexes du latin, de la liturgie, des Us. Les humanistes commencent à sévir avec ce latin à la Erasme qui pastiche tant bien que mal celui de Cicéron, pédant et emberlificoté, latin trop savant pour être un honnête latin. Bronseval n'y a pas échappé. Il prise fort ce latin et cherche le mot rare. Évidemment, quand on rédige les notes hâtivement le soir après une étape qui vous laisse fourbu, éreinté et crotté, les mots ne viennent pas toujours aisément, même quand on s'appelle frère Claude de Bronseval et qu'on est le secrétaire de Monseigneur. La phrase est parfois entortillée, les épithètes se heurtent, s'entrechoquent, les synonymes s'accumulent et, en désespoire de cause, notre scribe se rabat sur les clichés. Toute ville un peu escarpée est "cornuta". Il y a un certain "more patriœ" qui revient trop souvent

et qui ne veut pas dire grande chose. On aimerait plus de concision et de précision. La qualité des routes s'évalue d'après l'accumulation des épithètes, un peu à la manière de nos Guides touristiques modernes où il faut compter les étoiles pour savoir si la chambre de l'hôtel sera confortable ou bien si l'on risque de se trouver en compagnie des punaises. Si la route est bonne nous avons "via regia et plana". Puis viennent "via durissima, tortuosa, fragosa", ou bien "via scopulosissima, cornuta, tortuosa et iniqua". Sans doute les lecteurs espagnols et portugais estimeront-ils qu'il est sévère pour leurs routes, mais Bronseval est impartial. Il ne digère pas la route qui l'emmène loin de Montesa: "Nous remontâmes à cheval plutôt fatigués par cette indigestion de montagnes et aussi refroidis et débilités par l'eau archi-glaciale de la citerne de Montesa" (f.° 28v, 9 mai 1532), mais il en veut tout autant à celle qui l'a conduit de Cosne d'Allier à Bourbon l'Archambault: "Route véritablement abominable et remplie de tartes bourbonnaises *de quibus manducavivus et saturati sumus*" (f.° 2, 20 décembre 1531) [49].

Ce n'est pas un touriste. Ne lui demandons pas trop de descriptions. Il en a quelques-unes, malheureusement trop rares. On aura, grâce à lui, une idée de Lisbonne au XVIe siècle. Il en a si souvent parcouru les rues pendant trois mois, allant de la maison du Docteur Margaillo au Palais Royal, et revenant prendre ses repas et coucher à l'hôpital de Todos os Santos, sur l'actuel Rossio. Mais quand il arrive dans la capitale portugaise — peut-être est-ce un pressentiment des avanies qui l'attendent — il devient méfiant: "Réceptacle de juifs, nourricière d'une foule d'indiens, geôle des fils d'Agar, réservoir de marchandises, fournaise d'usuriers, étable de luxure, chaos d'avarice, montagne de superbe, refuge de fugitifs, havre des Français repris de justice" (f.° 41, 10 juillet 1532). Non, frère Claude, l'humaniste qui sommeillait sous votre froc en se reveillant a dépassé les limites et je ne puis m'empêcher de vous reprocher de faire un brin de littérature dans cette litanie d'injures dont vous abreuvez la "Perle du Tage". Madrid est un petit bourg où il est difficile de trouver un logement. On assiste à la messe de Monseigneur dans la petite église de San Yuste (sic) (f.° 87v, 1.er mai 1533), après quoi le Curé s'en va aux provisions. Il ne trouve qu'un peu de bois pour faire du feu. Saragosse plonge notre chroniqueur dans l'admiration. Il décrit assez bien Las Huelgas, la cathédrale et la ville de Burgos. Nous connaîtrons, grâce à lui, Montesa, Poblet, Porto (f.° 39, 30 juin 1532) (mais là aussi trop de Juifs et de Maures à son gré), Salamanque et Tolède. On ne doit pas oublier que les descriptions de monastères correspondent à une période de transition. La plupart ont été restaurés ou même entièrement reconstruits aux XVIIe et XVIIIe siècles. Il est inévitable que ces descriptions produisent une impression pénible sur le lecteur: décadence matérielle et décadence

49. "*Via certe pessima et plena tartis borbonensibus de quibus manducavimus et saturati sumus*". Allusion aux tartes, spécialité gastronomique de Bourbon l'Archambault.

spirituelle marquent cette époque, avec, circonstance aggravante, l'action néfaste des commendataires. S'en étonner ou se scandaliser serait enfantin. Nous avons un tableau avec ses lumières et ses ombres. La visite faite en un autre temps aurait rendu un autre son. La *Peregrinatio* est une "tranche de la vie de Cîteaux" dans la péninsule, quelque chose d'analogue à ces coupes pratiquées par les archéologues dans les tertres du Moyen Orient. Pour ceux-ci tout dépend de l'endroit où les ouvriers enfoncent la pioche. Pour nous, tout dépend de l'époque. Il serait à souhaiter que d'autres Bronseval nous eussent laissé des témoignages comme celui-ci. On pourrait alors les grouper, les confronter, puis, en les reliant, obtenir une *histoire vraie et sincère* qui vaudra toujours mieux, malgré ce qu'elle a de pénible ou d'humiliant, que les légendes ou les apologies.

Frère Claude appartient à un grand monastère fervent et régulier. Il connait ses *Us* sur le bout des doigts. Il vit dans l'intimité de son maître. Le soir, quand tout le monde se repose, il veille pour rédiger la *carte de visite* qui sera lue et commentée par Dom Edme le lendemain matin au chapitre de clôture: "Je rédigeai la *Carte* et quand ce fut fait il [Monseigneur] se rendit de nouveau au chapitre" (f.° 21^{v}, 12 avril 1532) (Monastère de Saint-Hilaire de Lérida). Il en profite, d'ailleurs, pour nous confier qu'il le fait parfois la nuit et qu'il lui arrive d'être gêné par cette fièvre quarte qui le tourmente souvent. Il rédige aussi une copie. A Pedregal c'est frei Bernardo, l'interprète, qui l'a rédigée "idiomate hispano" et "sine minuta", aussi frère Claude nous avertit qu'il est inutile de la chercher dans les archives du couvent. Les copies de ces Cartes de Visite (ou leurs originaux) devraient se trouver dans les archives de Clairvaux où il y aurait intérêt à faire des recherches. On laissait un exemplaire en langue vulgaire dans les monastères. Je n'en ai trouvé qu'une au Portugal, celle d'Ermelo (en portugais) que je pense publier dans la revue *O Distrito de Braga*. A Seiça Dom Edme a retrouvé celle de Pierre de Virey et en a laissé une qui la reproduit puisque les moines n'avaient tenu aucun compte de la première. Confident de son abbé, maître es-Us et es-rubriques, Bronseval regarde et note. A Santes Creus, pour le chant de l'hymne *Crux fidelis*, à Complies, les moines ne voulaient pas se tenir *hors des stalles*. "Ils le firent enfin à notre exemple" (f.° 18, 23 mars 1532). A Poblet tout est parfait, mais frère Claude ne comprend pas que le portier soit désigné pour l'office de serviteur de cuisine [50]. "Bah, ajoute-t-il, chacun a le droit d'abonder dans son sens" (f.° 19, 30 mars 1532). Il est choqué de remarquer trop d'infractions au silence, à l'abstinence et à la vie commune. "L'ignorance du silence monastique est une chose courante en Espagne", écrit-il à Vallbona. Mais comment les moniales

50. "Quod non bene possum intelligere, cum beatus Benedictus videatur ab officio coquine excusare implicite eos qui maioribus utilitatibus occupantur, cuiusmodi estimandus est portarius monasterii idoneus. Sed unusquisque in suo sensu abundet".

pourraient-elles être formées aux vertus cisterciennes quand, telles celles de Lérida, elles ont pour aumônier un franciscain, brave homme, certes, mais "aussi savant que l'ânesse de Balaam" (vir simplex litteratus velut asinus baleam). En France aussi les misères sont grandes. A Franquevaux on trouve un seul moine, le Prieur. Ses deux compagnons sont absents, l'un est parti à la chasse aux lapins, l'autre fait la collecte des oeufs dans les fermes des environs. Et que vaut le Prieur ? Interrogé par Monseigneur il lui raconte ingénûment qu'il était franciscain à Aigue-mortes. Navré de voir la réforme introduite dans son couvent il s'est retiré à Franquevaux. Le commendataire, un chanoine de Nimes, lui a donné l'habit voici environ trois mois et en a fait son Prieur claustral. On visite le monastère: "La sacristie était grande ouverte (...). Le cloître servait à loger les oies et les canards ainsi que des coqs et des poules. Le chapitre était réservé aux brebis. Le parloir servait aux vaches, et le noviciat aux cochons. Le réfectoire régulier était devenu un pressoir" (f.° 6, 9 janvier 1532). Le Français narquois se retrouve dans cette petite phrase: "Monseigneur en parla au *vénérable* Prieur". A São Bento de Castris les ornements sacrés sont étalés dans la sacristie "comme tripes sur le marché" (f.° 56^v, 14 octobre 1532: "Vestimenta ecclesiastica honeste velut trippae in macello disposita"). On trouve aussi dans cette sacristie du lard et autres provisions. A Almoster Dona Leonor Mendes, tante d'une moniale, s'est installée. Dom Edme trouve dans ses appartements une assortiment complet de produits de beauté et de parfums qu'il fait retirer sur le champ. Les cisterciennes de Vallbona sont de bonnes filles qui se sont montrées très soumises et prêtes à faire tout ce que le Visiteur leur demandera. Pourtant frère Claude a été scandalisé de trouver chacune confortablement installée dans ses appartements: "Omnia michi pessimam redolebant proprietatis sentinam" (f.° 20, 8 avril 1531). Je passe sur ces descriptions. Qu'on n'aille pas croire que tout était répréhensible et qu'il n'y avait que désordres et décadence. Une Visite Régulière, en général, insiste sur les défauts, et un moine comme notre Bronseval, avec son optique un peu particulière, me paraît avoir un penchant prononcé pour les remarquer. Mais grande est sa joie quand il trouve un monastère régulier. Il devient indulgent et peut-être plus impartial. Montserrat l'a grandement édifié. Malgré l'affluence des pélerins qui viennent au sanctuaire de la *Moreneta,* les moines n'ont aucun contact avec les séculiers (f.° 17, 22 mars 1532). Il s'étend avec complaisance sur la régularité des Chanoines Réguliers de Santa Cruz de Coimbra. Les Chevaliers de Montesa se tiennent au choeur aussi bien que des moines. Probablement bien calé dans sa stalle, entre ses paupières mi-closes, pendant qu'il débite dévotement les versets des psaumes, le secrétaire de Monseigneur les a étudiés. Il remarque leur manière de faire les inclinations et en est satisfait. Il note son plaisir de trouver à Fontfroide des lieux réguliers en bon état et disposés comme il convient (f.° 7^v, 18 janvier 1532). Les cérémonies de Poblet l'édifient. La décoration de l'église

est appréciée par un connaisseur: "Summa est, ornatus ipsius ecclesie summe meum delectavit animum" (f.° 19, 30 mars 1532). Les moniales de Monsanto, au Royaume de Valence, portent la coule blanche. Il est vrai que par-dessous elles ont des vêtements de couleurs variées. Ne soyons pas sévère: elles chantent si bien l'office avec accompagnement d'orgue (f.° 27, 3 mai 1532). Il y a des réceptions touchantes dont Monseigneur et ses compagnons ont dû souvent évoquer le souvenir pour se consoler de ce qu'ils ont trouvé ailleurs. Voici la scène qui s'est déroulée à Benifazà: "L'abbé, un octogénaire que l'âge avait rendu aveugle, venait en trébuchant au-devant de Monseigneur, conduit par un enfant, tel un nouveau Tobie. Et lui, entendant Monseigneur le saluer et lui parler le premier, par respect pour son âge, nous émut jusqu'aux larmes. Il pleurait et en poussant un grand cri s'exclama: "Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur" (f.° 23ᵛ, 17 avril 1532). Mais c'est à Odivelas que frère Claude est comblé. Il a d'ailleurs un faible pour ce monastère qui, au XVIIIᵉ siècle, par la faute du lamentable D. João V et de Madre Paula, deviendra la cible des plumitifs anticléricaux. Nous sommes en 1532. En 1523 Gil Vicente écrivait *A Farsa de Inês Pereira* dans laquelle Latão, au moment de partir faire la guerre au Maroc, signifie à son épouse qu'elle devra demeurer confinée à la maison: "encerrada como freira d'Oudivelas". L'homme des Us et des rubriques, le chantre et le liturgiste, sont comblés. "On assista à Tierce et à la messe conventuelle qui furent célébrées solennellement, et le chant de l'Ordre était si bien observé et chanté avec tellement de simplicité que j'étais dans l'allégresse de rencontrer *in culo illo mundi* [51] autant d'harmonie. Et il y avait cette moniale qui nous lut au chapitre la *forme visitationis* avec tant de perfection qu'il est impossible de mieux lire, débiter ou accentuer" (f.° 46, 5 août 1532). Quelle scène touchante, à la fin du chapitre, quand la vieille abbesse "avec une admirable humilité se tint longuement courbée devant Monseigneur, comme muette, voulant parler, mais ne le pouvant. Encouragée par Monseigneur elle lui demanda pardon pour ses erreurs passées *idiomate patrio*... Il leur fit ses adieux, mais quand elles l'entendirent, toutes les moniales et les converses, à commencer par l'abbesse, pleurèrent si amèrement que nous ne pouvions nous contenir. Aussi quand nous sortimes du chapitre nous ne pûmes les voir, car elles se tournaient vers le mur pour laisser libre cours à leur chagrin" (f.° 46ᵛ, 7 août 1532: "...coram domino nostro tamquam muta diu stetit incurvata loqui volens nec potens..."). Voilà le monastère où l'on prendra les moniales chargées de réformer les orgueilleuses religieuses d'Almoster et même ces péronnelles de São Bento de Castris trop jeunes et trop belles pour leur malheur et celui des autres ("Monasterii vero de sancto Benedicto erant religiose numero triginta octo et due novicie, pulchre omnes et formose cor-

51. Allusion évidente, sinon élégante, à la situation géographique du monastère, tout à l'extrémité de l'Europe.

porali (sic) facieque, species fuerat multis causa ruine magne" (f.º 59, 30 octobre 1532).

A São Bento aussi on pleure quand Dom Edme s'en retourne à Lisbonne. Mais il ne faut pas croire que frère Claude est une de ces âmes sensibles et bonasses, à la Rousseau, toujours prêtes aux attendrissements. Déjà, quand Monseigneur est monté sur ses grands chevaux pour rendre à la vie l'abbesse de São Bento qui jouait la comédie de la mourante, il notait "Monseigneur connaissant bien l'hypocrisie féminine..." (f.º 57, 17 octobre 1532: "de mulieri figmento edoctus"). Il est resté avec frei Bernardo pour terminer l'enquête, ce qui l'a écoeure car "elles nous recontaient *hilariter* toutes leurs turpitudes et ne nous cachaient rien avec l'espoir d'obtenir ainsi notre indulgence" (f.º 58^v, 24 octobre 1532). Il est au chapitre, les mains dissimulées dans les grandes manches de sa coule blanche, regardant toutes ces religieuses qui se précipitent pour baiser l'anneau de Monseigneur en pleurant à chaudes larmes. Le soir il note: "Etait-ce de joie [sous-entendez: parce que D. Edme s'en allait] ou de douleur? Je n'en sais trop rien". Les séculiers ne sont pas traités avec plus d'indulgence. Quand Dom Edme, excédé des atermoiements qui le rivent à Lisbonne, envoie Bronseval exciter le zèle du Docteur Margaillo, ce dernier laisse libre cours à sa peine. Frère Claude l'écoute tranquillement, mais il note ensuite: "Rempli de confusion il commença à pleurer, *ou il en fit semblant*". Le roi demande le procès-verbal de l'enquête à São Bento. Peut-être, estime notre scribe, ne veut-il pas que l'affaire soit connue au dehors. On lui donne les papiers compromettants pour tant de nobles personnages, mais frère Claude a pris soin de relever tous les noms auparavant. Le roi est tranquille et la conscience du scrupuleux secrétaire est en paix (f.º 54, 30 septembre 1532). On pourrait multiplier les exemples de ce comportement d'un homme plein de finesse, bien décidé à seconder son maître et à ne pas se laisser "rouler". Il ne déteste pas jouer au détective à l'occasion. Précédant l'abbé de Clairvaux, il est arrivé à l'improviste à São Pedro das Aguias. Au petit jour, de sa fenêtre, il contemple les montagnes entre lesquelles court la Tavora. Peut-être est-il aussi poète à ses heures ? En tous les cas je le comprends: le site est un des plus beaux du nord du Portugal. Mais voici que des ombres furtives se glissent en dehors de quelques masures situées dans l'enclos du petit couvent: des femmes, des enfants et des vaches se perdent dans la serra toute proche. Après le chapitre on s'en va visiter les lieux. Arrivé devant les masures en question Dom Edme demande ce que c'est. Un moine lui répond qu'elles sont inoccupées. Frère Claude entraîne tout le monde à l'intérieur, remue négligemment les cendres du foyer qui sont encore chaudes. Grâce à son Sherlock Holmes en coule Dom Edme avait découvert le pot-aux-roses (f.º 75, 1.er février 1533). Ces moines d'Aguias vivent comme des païens. Les gens des environs se plaignent à l'abbé de ne pouvoir recevoir les sacrements et d'être privés de la messe. C'est le jour de la Chandeleur. On demande

aux moines s'ils vont faire la procession. Ils ne savent même pas de quoi il s'agit. Alors, à l'émerveillement des populations qui sont accourues, on organise la cérémonie. Bronseval se transforme en sacristain et prépare les cierges. Un Maure converti porte le graduel devant l'abbé de Clairvaux, en marchant à reculon. Le chapelain du roi D. João III qui accompagne le Visiteur tient le rôle de chantre, et frère Claude, celui de diacre. Dom Jean le Curé porte la croix, Etienne, le valet de chambre, s'est chargé du bénitier et du goupillon. Derrière viennent frei Bernardo, Bernard, le palefrenier, Fidèle, le cuisinier, Jean, le marmiton, les moines d'Aguias stupéfaits, enfin la foule qui crie son admiration et supplie ensuite Dom Edme de prendre les mesures qui s'imposent pour réformer les moines indignes parmi lesquels se trouvent des dominicains en rupture de couvent (f.° 75, 2 février 1533).

Les monastères cirterciens portugais semblent des asiles pour toutes sortes de parasites. On trouve d'autres dominicains ailleurs. A Tomar, chez les Chevaliers du Christ, un *Noir* de Castille s'est installé confortablement et prétend prêcher. Dom Edme l'expulse sans ménagements (f.° 63^v, 25 novembre 1532). Une clarisse s'est incrustée chez le cisterciennes de Cós. Elle est priée de vider les lieux (f.° 62^v, 20 novembre 1532). Le roi et le cardinal savent maintenant qu'il n'est pas nécessaire de faire apel aux *Noirs* pour réformer les abbayes. L'abbé de Clairvaux et son secrétaire suffisent à la besogne. Car frère Claude préside aussi les chapitres quand son maître s'absente. Il en est très fier et nous en fait l'aveu. Il obtient sa récompense le jour où le cardinal à qui il doit faire un rapport lui dit sa joie de l'oeuvre si bien menée.

Une ombre au tableau: le latin. Remarquons que cette "infirmité" comme dit frère Claude, n'est pas propre à la péninsule. Déjà il deplore l'ignorance du beau langage de Cicéron à La Bénisson-Dieu, en France. Mais en Espagne la chose est courante: on trouve à Armenteira un abbé "certainement un honnête homme, mais il ne pouvait mastiquer la nourriture des paroles latines, ce qui n'a rien d'étonnant car cette maladie est très répandue en Espagne" (f.° 37, 25 juin 1532). A propos d'Armenteira voici une intéressante précision: "Monastère d'Armenteira, immédiatement soumis à Clairvaux. Depuis huit ans annexé par ceux de la Congrégation de Castille". C'est donc en 1524 et non en 1536 comme on l'admet, que cette abbaye fut affiliée (*abreptum,* écrit Bronseval) à la Congrégation.

Voyons notre frère Claude sur le chemin, notant les petits incidents du voyage et philosophant à sa manière. Je prends mes exemples dans l'ordre où je les trouve. Dès le début il nous renseigne sur sa santé qui n'est pas très bonne. La fièvre quarte le tourmente, mais il ne peut vivre sans Monseigneur et tout grelottant de fièvre il le rejoint à Reigny. Cette fièvre se soigne avec un remède qu'il apprécie: à Pèzenas, à l'auberge *du Lys,* "nous achetâmes un vin blanc muscat *gloriosissime bonum quo febres meas quartanas egregie balneavi*" (f.° 6^v, 15 janvier 1532). A Bé-

zier, à l'auberge *de Sainte Marie, "potati vino muscato quam optimo"*. L'abbesse d'Almoster a peut-être deviné le point faible de son adversaire. Elle ne donne que du vin aigre ce qui soulève des protestations indignées. Frère Claude ne retrouve le paix nécessaire à la bonne marche de sa mission que quand il a déniché un Maure qui lui vend du vin de qualité. Voilà un fils d'Agar qui trouve grâce à ses yeux. Sur le parchemin de son carnet s'étale le palmarés des auberges où on reçoit bon accueil: *La Truie qui file,* à Cosne sur Loire, *Le Boeuf couronné,* à Bourges, *Le Bêlier d'or,* à Tarare, *A Saint-Antoine,* à Saint-Vallier, *Au Bêlier,* à Valence, *Au Poteau Rouge,* à Avignon, *A Saint-Jacques,* à Nîmes, *Au Lys,* à Pèzenas. Saint-Nazaire, dans l'Aude, lui plaît. Il retrouve la langue française pour noter: "Somme c'est ung beau lieu de plaisance". Il visite avec intérêt la synagogue d'Avignon qu'il décrit. Le pont de bateaux de Tortosa le remplit d'étonnement, il y a du bon vin à Albacete. A Valence, en Dauphinée, on arrive la nuit. Les portes de la ville sont fermées. Etienne, le valet de chambre, y va d'un petit mesonge officieux et déclare que son maître est l'ambassadeur du roi de France. La nuit tous les chats sont gris et les gardiens, impressionnés, ouvrent la porte. Après quoi Bronseval juge que le valet a mérité l'absolution. On connaît son traité de théologie morale (f.° 3, 31 décembre 1531).

Le plus pénible ce sont les auberges d'étapes. Le tourisme n'était pas encore une industrie bien au point au XVIe siècle. Je renvoie pour cela aux auteurs espagnols et portugais, et même à Cervantes. Qu'on ne s'étonne pas de la sévérité de frère Claude. A Castillo de Garcimuñoz "fuimos locati quasi porci"; à Puerto Marín, le logement est enfumé "velut infernus". Aujourd'hui encore dans le Minho et en certains endroits de la Galice il n'y a qu'un foyer au milieu de la pièce unique de la maison. La fumée sort entre les tuiles du toit. Mais il devait y avoir de l'exagération à Puerto Marín et l'hôtesse, par-dessus le marché, n'était pas polie. Frère Claude la qualifie simplement de "Jézabel" (f.° 35^{v}, 20 juin 1532: "...et mulierem illam hospitissam Jezabelicam relinquimus..."). L'Auberge *de l'Ange,* à Santiago de Compostella, est "sordido, misero, fumoso, fetido, tenebroso". L'Ange des Ténèbres probablement !

Le secrétaire de Monseigneur ne voudrait pas qu'on lui reproche de céder à la curiosité. "Quand j'entrai dans Valence je regardai de tous côtés, non pas par curiosité, mais afin de compléter cette relation (f.° 25, 24 avril 1532). On aurait préféré qu'il soit plus curieux et multiplie les descriptions. Il n'est pas toujours d'accord avec l'histoire naturelle quand, par exemple, il classe les citrouilles parmi les arbres : "Sur une colline couverte d'oliviers, de citrouilles et autres arbres de cette espèce" (f.° 65, 2 décembre 1532). (Description du monastère de Celas.) Voici, au hasard, quelques traits.

On arrive à Medina del Campo où se trouve l'Impératrice : "Nous y fûmes logés d'une manière infâme, surtout Monseigneur, et ce jour-là il fallut faire preuve de beaucoup de patience ". Monseigneur fit demander

des lits au couvent voisin des Prémontrés. Mais ceux-ci refusèrent tout net. " et quantumcumque nos humiliaremus tanto se altiorum tenuit illorum incivilitas monachorum" (f.° 32, 27 mai 1532). Après Alcocer le Curé se fâche tout rouge parce qu'on s'est manifestement trompé de chemin et que le guide ne veut pas en convenir: "Curatus ob id subgruniens et obmurmurans..." A La Vega de Valarce : "tractati *a la forche* et equi nostri miserabilius". Les exactions du fisc excitent la bile du chroniqueur. A chaque instant il faut verser de l'argent. Quand on change de Royaume (en Espagne) on ne peut descendre de cheval avant de s'être présenté à l'alcalde qui enregistre les animaux. Si on n'y prend garde les montures sont immédiatement confisquées. Ce n'est pas une brimade. En entrant en Catalogne les voyageurs protestent. On leur répond que même si l'Impératrice pénétrait dans la Principauté elle devrait subir la loi commune. On inspecte aussi les bourses et le fisc prélève à chaque fois un tribut.

Certaines costumes sont étranges. Je ne parle pas de cette soirée où Bronseval échappa miraculeusement aux mains de l'aubergiste qui voulait l'assassiner, ni de ce curé de la Mancha qui s'étonnait que Dom Edme n'accepta pas un bon morceau de viande un vendredi de carême (f.° 81v, 19 mars 1533). Mais voyez ce qui arriva dans la région de Montanchez : "Les paysans ont l'habitude de crier après les voyageurs Cocou ! Cocou !". Ils le firent pour nous. Ils abusèrent tant que Monseigneur s'arrêta net sur la route. Enhardis nous commençâmes à leur faire comprendre par gestes que nous allions leur retourner leurs cris. Quand ils eurent compris, ils cessèrent" (f.° 81v, 19 mars 1533).

Ceux qui comprirent aussi ce furent les trois moines barbus du petit couvent de Tamarães, au Portugal. Pénétrés de dignité et de fierté ils voulurent recevoir dignement l'abbé de Clairvaux : "L'un portait l'eau bénite, le deuxième une croix de bois et le trosième un encensoir vide. Pleins de bonne volonté ils accompagnèrent fièrement Monseigneur". Celui-ci leur tint un court chapitre, mais, se demande frère Claude, "Qu'aurait-il pu trouver à dire à de tels patriarches" ? Le chapitre terminè, Dom Edme fit raser et tonsurer les patriarches par Etienne son valet de chambre, ce qu'ils trouvèrent un peu excessif (f.° 64, 25 novembre 1532 : "...ne amplius ageret cum barbatis et crinitis, fecit eos per Stephanum suum cubicularium radi et tonsurari, sed dure acceperunt").

Je reviens à Almoster. Quand Dom Edme eut désigné les moniales qui devaient être envoyées ailleurs pour y être réformées, "l'une d'elles à qui on n'avait fait aucun reproche avait tellement de chagrin de voir une de ses amies expulsée du monastère qu'elle se mit à pousser un cri horrible, comme si elle allait rendre l'âme. Ensuite elle se prit à bêler comme une brebis, puis, changeant de ton, elle se mit à braire comme un âne. Monseigneur s'avisant de sa malice, envoya frei Bernardo, notre interprète, lui dire qu'on allait l'expédier à Arouca, ce qui fit immédiatement cesser ses clameurs" (f.° 50, 27 août 1532).

Les jeux de mots, les comparaison piquantes, les réminiscences scripturaires, reviennent sans cesse sous la plume de notre humaniste : "Sed nonnus Johannes *cum Fidolo cum fido* coquo" ; "Nos autem *famuli famelici* cum *palicibus et palia* sepulti hac nocte fuimus" ; "abbatissa loci ipsius erat adeo apta abbatisare sicut monachus aptus est imperio preesse" ; le cheval dans la rivière "quasi fuisset una rana vel locusta". Quand l'abbesse d'Almoster apprend l'arrivée de l'abbé de Clairvaux, "turbata est et omnis Jerosolima cum illa". Le gite d'étape est ainsi décrit: "Dominus habuit paratum lectulum in pulvere, *nos autem domini est terra...*". Quand frère Claude manque d'être noyé dans le Lima, il s'écrie (rétrospectivament) : "O Sancta Maria succurre miseris. Nisi Dominus adiuvit me paulominus habitasset in inferno anima mea". Presque tous les agents du fisc sont "magni barbati et facie horridi". Mais que dire de cet homme qui leur interdit de visiter la cathédrale de Porto : "quemdam *barbatum et rudem barbarum* nos cum baculo ut canes fugantem" !

Pour terminer cette trop rapide revue, voici un dernier épisode que rapporte frère Claude qui ne déteste pas taquiner ses compagnons. Sur le chemin du retour, en entrant en Aragon, Fidèle, le cuisinier, tout fier d'étaler sa science fraîchement acquise sur les routes du Portugal "voulut parler dans la langue portugaise et comme il demandait des plats pour préparer la nourriture on lui apporta un *potus ad mingendum*". On imagine sans peine l'émotion du maître coq devant cet ustensile plus souvent discrétement remisé sous un lit plutôt qu'étalé sur une table de salle à manger [52]. Notre savant Bronseval tire la morale de l'histoire : "d'où l'on voit comme les mots ont des sens différents chez les peuples différents" (f.° 93^{v}, 18 septembre 1533: "quo patet quam diverse significant verba apud diversas gentes").

Il conviendrait, pour être complet, d'indiquer tous ces personnages avec qui nous faisons connaissance : abbés, moines et moniales, paysans, aubergistes, gouverneurs, amis de rencontre comme ce seigneur catalan qui vient en robe de chambre et bonnet de coton saluer l'abbé, confesseurs du roi ou de la reine, honnêtes gens et brigants, chevaliers de Calatrava, de Santiago et de Montesa, etc. Il y a des figures qu'on n'oublie pas : le

52. On songe aut mot *vaso,* mais Bronseval spécifie que Fidèle demandait des plats pour préparer le repas. *Vaso*, ici, ne me semble pas le terme idoine. Peut-être y eut-il confusion dûe à la mauvaise prononciation de notre polyglotte amateur entre le portugais *bacineta* et le castillan *bacinica ?* A cette époque la prononciation de ces deux langues n'était pas aussi différenciée qu'aujourd'hui. J'ai assisté à la représentation d'un *auto* de Gil Vicente dans lequel les personnages importants, nobles ou moines, s'expriment en castillan, et les autres en portugais. Le philologue ne pardonnera jamais à frère Claude de ne pas lui avoir donné l'explication de ce savoureux quiproquo.

Docteur Margaillo qu'on retrouve sans cesse à Lisbonne avec D. Francisco de Melo ; le Père Augustin, supérieur de l'hôpital de Todos os Santos, si dévoué. On ne peut insister.

Avant de terminer je voudrais cependant signaler que même le philologue et le linguiste trouveront à butiner. Frère Claude écrit les mots portugais tel qu'il les entend prononcer. Ceci nous donne, par exemple : Ansian, pour Ancião, Teje (Tejo), Sainctarein (Santarém), Carthacho (Cartaxo), Zambouche (Azambuja), Beleim (Belém), Albere (Alberca), Pove (Povoa), Leandre (Alhandra), Chire (Xira), Crouche (Coruche), Mores (Mora), Ryole (Arraiolos), Celles (Celas), Algibarrette (Aljubarrota), Rieu de Cave (Rio Càvado), Condeix (Condeixa), Seede (Seda), Pont de Seurre (Ponte de Sor), Souraille (Sorraya), Casa de Brancque (Casa Branca), Ar*au*ca (Ar*ou*ca), Cannes (Canas), Vouzelles (Vouzella), Barros (Barosa), Vianne (Viana), Melgas (Melgaço), etc.

* * *

Tout ceci permet d'avoir une idée, malheureusement trop sommaire, des richesses enfermées entre les pages de la *Peregrinatio*. Marcel Bataillon écrivait à son sujet : "On ne saurait passer ici en revue toutes les précieuses indications qu'il [Bronseval] fournit sur la vie espagnole et portugaise du XVI° siècle. Son plus riche apport concerne le chapitre des auberges, ou plus généralement, des logis. Pauvre Bronseval pleurant dans les tanières enfumées de Galice que Gongora insultera à son tour !... Publiée avec un index, elle [la *Peregrinatio*] fournira pour l'histoire économique de la Péninsule, non certes un tableau de l'Espagne et du Portugal en 1533, mais une masse de notations localisées et datées, recueillies au jour le jour, tantôt sur les grandes routes, tantôt sur des chemins qui s'enfoncent dans les recoins les plus déshérités des deux pays".

J'aurais mauvaise grâce à ne pas être d'accord avec l'éminent érudit à qui nous devons de connaître ce document d'une valeur inestimable. Mais je crois devoir rectifier une partie de ses affirmations. Les renseignements d'ordre général concernant l'origine des Congrégations et certains monastères comme Alcobaça, Poblet, Tarouca, et autres, sont déjà pour nous d'une grande valeur. Mais il y a bien d'autres choses, je veux parler de ces multiples petits détails concernant les observances monastiques relevés par frère Claude, détails qui échappent naturellement à celui qui ne vit pas de cette vie monastique et qui n'en soupçonne même pas l'existence. Ceci est d'une importance qui ne peut nous laisser indifférents. La *Peregrinatio* comble une lacune. Cela vaut bien la peine de consacrer tout le temps nécessaire pour en préparer une édition intégrale. Cela devrait

aussi nous encourager à rechercher les documents qui devraient l'accompagner et la compléter. Et enfin, pourquoi ne pas formuler ce souhait ici, cela devrait nous inciter à rechercher les autres relations de ce genre pour les grouper et les mettre à la disposition des travailleurs.

Abbaye N. D. de Port-du-Salut 2 septembre 1960

Entrammes (Mayenne).

CHRONICA

EL ARCHIVO BIBLIOGRAFICO DE SANTES CREUS (1947-1959)

Esta entidad fue fundada en 1947, y agrupa a los entusiastas y amigos del famoso monasterio cisterciense, de tanto prestigio en la historia política y religiosa de Cataluña, panteón de reyes tan egregios como Pedro el Grande, Jaime el Justo, la esposa de éste Blanca de Anjou, y Margarita de Prades, aparte de varios nombres de la más rancia nobleza catalana.

Durante sus años de actuación ha conseguido mover a un gran sector de opinión en favor del monasterio, demasiado olvidado. La entidad es absolutamente particular, no depende de organismo oficial alguno, y económicamente subsiste exclusivamente gracias a las cuotas y aportaciones de sus socios.

El Archivo ha convocado diversos concursos para trabajos eruditos, en los que reiteradamente se han adjudicado los premios "Abad La Dernosa" para temas históricos sobre el monasterio, y "Abad Ferrera" para temas de arqueología.

Los esfuerzos del Archivo, que es una entidad entre erudita y popular, se han visto recompensados con una afluencia de visitantes al monasterio como jamás se había registrado. Sus buenos oficios han coadyuvado decisivamente en una serie de mejoras y restauraciones; ha impulsado servicios de comunicación más frecuentes y excepcionales; ha provocado, orientado y asesorado diversas restauraciones arqueológicas y artísticas de mucha importancia, así como otras obras de embellecimiento y utilitarias.

La labor del Archivo en sus primeros tiempos hizo posible la creación del Patronato oficial del Monasterio, que destina íntegramente a favor del monumento la recaudación de los derechos de entrada de sus visitantes.

Desde su fundación, y por no ser posible de momento otro medio de expresión y comunicación con el mundo erudito y con sus socios, el Archivo publicó varios fascículos de *Memòrias* (1947-1953; 347 pp., más 4 lám.), que rindieron un denso volumen, en el que se contienen algunos notables trabajos de erudición. Conseguida después la autorización para publicar su boletín *Santes Creus* (desde 1954), se ha mejorado sensiblemente su aparición, dando un mejor relieve a los trabajos científicos, algunos de los cuales, editados aparte, han pasado a formar parte de las publicaciones del Archivo, iniciadas ya en 1948 y que han coleccionado los siguientes estudios monográficos, cuyo interés se colige de su misma enumeración: 1. Félix DURAN I CANYAMERES, *Valor històric d'una llegenda* (1948; 16 pp.); 2. E. FORT COGUL, *El historiador de Santes Creus Fr. Domingo, sus precursores y el libro de Pedret* (1949; 152 pp., más 1 facsímil); 3. Juan MERCADER RIBA, *Santes Creus en la guerra contra los franceses, La política del Mariscal Suchet en la baja Cataluña* (1950; 136 pp.); 4. Eufemià FORT I COGUL, *El Rector de Vallfogona i Santes Creus* (1950; 72 pp.); 5. E. FORT COGUL, *Noticias sobre Fray Tomás de Vidal y de Nin, abad de Santes Creus* (1956; 32 pp., más 1 lám.); 6. J. VIVES Y MIRET, *El enigma del claustro posterior de Santes Creus* (1957; 28 pp., más 7 lám. y 4 grab.); 7. Francesc A. MIQUEL, *Un gran lullista de Santes Creus: Fra Jaume Gener* (1957; 48 pp., más 1 lám.); 8. Eufemià FORT I COGUL, *Joaquim Guitert i Fontserè, In memoriam* (1957; 40 pp., más 1 lám.); 9. Eufemià FORT I COGUL, *Notícies biogràfiques de Fra Isidre Domingo, monjo de Santes Creus, natural de Vila-rodona* (1959; 20 pp., más 1 facs.); 10. Francesc A. MIQUEL, *Santes Creus i el cisma d'Occident* (1959; 16 pp.); 11. J. VIVES Y MIRET, *El proyectado claustro cisterciense de Santes Creus* (1959; 20 pp., más 6 lám.).

La publicación del boletín *Santes Creus* sigue su curso, así como la de sus monografías, de las que al redactar la presente nota se hallan dos en prensa.

Creada en 1957 una filial del Archivo con el nombre de "Amics de Santes Creus", empezó sus actividades, hasta ahora casi únicas, con la publicación, en edición privada y reducida, en papel de hilo, destinada exclusivamente a sus socios, de la *Collectanea de Santes Creus*, en la que han visto la luz los siguientes trabajos: 1. Pedro SERRAMALERA COSP, *El Beato Guillem de Montpellier, fundador de Santes Creus* (1957; 112 pp.); 2. Eufemià FORT I COGUL, *L'abat de Santes Creus Fra Bernardí Tolrà i el procés contra l'abat Caixal de Poblet* (1958; 132 pp., más 2 lám.); 3. J. VIVES Y MIRET, *Las sepulturas en Santes Creus de los nobles fallecidos en la conquista de Mallorca* (1959; 88 pp., más 20 lám. y 3 grab.).

Los beneficios de la *Collectanea* se destinan exclusivamente a atenciones eruditas de la entidad.

Algunos de los trabajos de erudición premiados en los concursos convocados por el Archivo han sido publicados por otras entidades. Entre ellos conviene recordar: J. Domínguez Bordona, *El escritorio y la primitiva Biblioteca de Santes Creus* (Tarragona, 1952; 154 pp., más 10 láminas), publicado por el "Instituto de Estudios Tarraconenses Ramón Berenguer IV", galardonado con el Premio Abad La Dernosa; Eduard Junyent, *Diplomatari de Sant Bernat Calvó, Abat de Santes Creus, Bisbe de Vic,* "Asociación de Estudios Reusenses", premio extraordinario Abad La Dernosa (Reus, 1956; LIV-200 pp., más 8 lám.); José María Madurell Marimón, *El Monasterio de Santa María de Valldaura del Vallés,* en *Analecta Sacra Tarraconensia,* XXV (1952), pp. 115-163, traducción de un trabajo premiado en un concurso Abad La Dernosa; Josep M.ª Madurell Marimon, *Catalogne et Languedoc, Moines de Santes Creus aux "Studia Generalia" de Toulouse et Perpignan,* en *Annales du Midi,* LXVII (Toulouse, 1955), pp. 281-282, resumen traducido de otro estudio igualmente galardonado en otro certamen Abad La Dernosa.

Finalmente, el Archivo ha logrado reunir, y tiene más o menos eficientemente instaladas, pero en función ya de ser consultadas por los estudiosos, las siguientes colecciones:

Fotografía. a) *Positivas:* varios millares debidamente registradas, ordenadas y clasificadas en unas cuarenta cajas. b) *Negativas:* algunas docenas pendientes de clasificación y ordenación. c) *Diapositivas:* unas sesenta.

Archivo. a) *Documentación original:* varias docenas de documentos registrados y clasificados en carpetas por orden cronológico. b, *Microfilms:* varios millares de fotogramas. Entre ellos se hallan unos dos mil de pergaminos procedentes del Monasterio y actualmente guardados en el Archivo Histórico Nacional, de Madrid; dos millares reproduciendo documentales y otros fondos del mismo origen; varios centenares de otras procedencias. Esta sección, por ser de reciente creación, apenas ha iniciado su clasificación y catalogación. c) *Referencias documentales y bibliográficas,* contenidas en varias cajas, ordenadas cronológicamente, con numerosas transcripciones de documentos inéditos, algunas fragmentarias.

Biblioteca. a) *Bibliografía de Santes Creus,* donde se agrupan diversas monografías y trabajos editados sobre el monasterio. b) *Biblioteca doméstica,* que contiene casi un centenar de volúmenes procedentes de la Biblioteca del Monasterio. c) *Biblioteca general,* con unos doscientos cincuenta volúmenes de historia de consulta y otras obras de interés.

Varios. a) *Monetario,* con algunas monedas interesantes recogidas en Santes Creus. b) *Planos,* reproducciones, estudios y proyectos.

Durante sus años de actuación el Archivo ha conmemorado el VIII centenario de la venida del Císter a Cataluña (1950), de San Bernardo (1953) y actualmente se propone solemnizar el del establecimiento de los monjes en Santes Creus. Oficialmente ha participado en varias reuniones científicas, entre las que recogemos su presencia activa en los Congresos de Historia de la Corona de Aragón y las Semanas de Estudios Monásticos.

Barcelona (14) E. Fort Cogul
Olzinelles, 13

MILLE ANS DE VIE MONASTIQUE AU MONT ATHOS

Les moines du Mont Athos vont célébrer un bien insigne jubilé. Depuis mille ans la vie monastique fleurit sans interruption sur leur Sainte-Montagne. C'est en 963, en effet, que saint Athanase l'Athonite entreprit avec l'appui de son ami, l'empereur Nicéphore Phocas, la première fondation d'une laure sur cette péninsule rocheuse et couverte de forêt où déjà de nombreux anachorètes s'étaient retirés.

A ce premier monastère, appelé Lavra ou laure par excellence, se sont adjoints au cours des siècles de nombreux monastères de tout ordre: monastères cénobitiques et idiorrythmiques, skites, kellia, kalyves et ermitages. Alors que saint Athanase vivait encore fut même fondé un monastère de rit occidental où la règle de saint Benoît était en honneur, celui des Amalfitains.

On ne peut retracer en quelques lignes l'histoire millénaire de cette confédération monastique, unique en son genre, qui pour un auteur orthodoxe, C. Vlachos, "fut le phare resplendissant qui illumina toute la plénitude de l'Orthodoxie, la grande Ecole de la vie parfaite dans le Christ, où les Orthodoxes ont représenté comme en miniature, une admirable image de l'unique, sainte, catholique et apostolique Eglise individuelle".

Durant sa longue existence la Sainte-Montagne a traversé des épreuves multiples. Pendant plusieurs siècles elle subit la domination turque. Actuellement elle forme une république théocratique sous la souveraineté de l'Etat grec. Elle est dotée d'une Charte constitutionnelle et administrative

très complexe et prudemment agencée, qui permet et fixe la coexistence de toux les types de vie monastique et règle en détail leur fonctionnement simultané. Coupé de tous liens avec la Russie soviétique et ses pays satellites, le Mont Athos connait de nos jours de graves soucis de recrutement et financiers.

A l'heure où le mouvement oecuménique constitue une des préoccupations majeures de l'Eglise latine, où de nombreuses réunions s'organisent entre confessions pour retrouver l'Unité perdue, un tel jubilé se doit d'être célébré aussi avec éclat en Occident. D'autant plus que saint Athanse l'Athonite vécut à une époque antérieure au schisme, où moines byzantins et latins fraternisaient au Mont Athos. L'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident peuvent se rencontrer dans leur commune vénération pour ce grand moine.

Lors de leur dernier Congrès tenu à Rome en 1959, les Abbés de l'Ordre bénédictin ont émis le souhait de voir s'intensifier au sein de la famille bénédictine le travail pour l'unité chrétienne. Nul monastère n'était mieux désigné que le Prieuré de Chèvetogne, fondé par le regretté dom Lambert Beauduin, pour assumer la direction de cette tâche urgente. Il vient de faire connaître le projet d'un volume jubilaire qui magnifiera l'oeuvre millénaire de la Sainte-Montagne. Toute la vie de cette confédération monastique y sera retracée: son développement, sa spiritualité, son travail hagiographique, culturel et artistique, ses relations avec l'Occident, sa place dans l'histoire et sa situation actuelle.

A cet hommage au patriarche athonite et à son oeuvre monastique, vivement encouragé par l Abbé Primat des bénédictins et accueilli avec enthousiasme par le patriarcat oecuménique de Constantinople, tous les moines occidentaux de quelqu'Ordre qu'ils soient, sont invités à participer. Ils travailleront ainsi à rapprocher moines latins et orthodoxes.

Abbaye du Mont César G. MICHIELS
Louvain

RECENSIONES

Vie de Saint Martin en 76 dessins modernes, de Frère Louis, de Ligugé, sur un texte ancien. 176 pp. Paris, Le club du livre chrétien, 1959.

La Vie de Saint Martin que nous offre le R. P. Dom Louis Mercier, de l'Abbaye de Ligugé, pour n'être pas le premier essai de ce genre, n'en vient pas moins fort à propos à notre époque où nous fêtons l'année "Martinienne" (1960-1961). Saint Martin est l'un des saints les plus populaires qui soit, 400 églises lui sont consacrées au seul pays de France, et combien d'autres à travers toute l'Europe! Mais saint Martin pour beaucoup, peut sembler un saint lointain qui se perd dans les profondeurs du Moyen-Age. Le mérite du livre de Dom L. Mercier est donc justement de nous présenter un saint Martin "actuel", vivant tout près de nous, partageant nos travaux et nos soucis, depuis l'obligation du "service militaire" et des petites corvées qu'il entraine, jusqu'à l'obligation du père de famille de construire une demeure pour sa famille. Toute l'histoire de saint Martin nous est ainsi presentée en dessins d'un trait fort simple, très modernes, et chaum de ces dessins est commenté par le passage qui lui a servi de thème et qui est fidèlement transerit à chaque page.

A ces récits empruntés soit à la "Vie de Saint Martin" écrite par son ami et contemporain Sulpice-Sévère, soit à l'Histoire Ecclésiastique des Francs, de Grégoire de Tours, s'ajoutent parfois des dessins représentant les lieux témoins du passage du saint, lieux où aujourd'hui encore son culte est particulièrement en honneur, comme sont Ligugé, Tours, Marmoutier, Candes etc...

Cette manière très moderne de présenter la vie d'un saint appartenant à une époque déjà éloignée de nous, pour n'être pas, avons nous déjà dit, absolument une nouveauté puisqu'il éxiste déjà dans ce style une "Vie de Saint Benoît", une "Vie de Saint Placide" etc... semble cependant être de nos jous une initiative trés heureuse pour présenter à nos contemporains la vivante actualité de ceux qui furent des modèles pour leur temps et leurs contemporains.

Strasbourg O. d'Allerit
3, place Brant

I. HAUSHERR, S. J., *Les Leçons d'un Contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evangre le Pontique.* 199 pp. Paris, Beauchesne, 1960.

In 1934, P. Irénée Hausherr published a work that immediately was the object of attention: *Le Traité de l'Oraison d'Evangre le Pontique (Pseudo-Nil)* (*Revue d'Ascétique et de Mystique,* t. 15 pp. 30-94, 113-174). In it he gives us the French translation of *De Oratione,* accompanied by a very erudite and penetrating commentary, in which he uses a great quantity of texts taken from other works of Evagrius of Pontus.

This commentary shows very well that the contents of *De Oratione* is completely in the thought and style of the Philosopher of the Desert. Nevertheless, is Evagrius really the author? The *Apophthegmata Patrum* quote eight sentences of this treatise as Sayings of Nilus (*P. G.* 65, 305 A-C), and Photius, as also do the Greek manuscripts, attributes it to Nilus. But the Greeks had their motives, especially after the Fifth Council held in Constantinople in 553, for attributing to an orthodox author the works of Evagrius which they wanted to preserve. On the other hand, we know that Evagrius — as he himself says — wrote a treatise concerning prayer, and both the manuscripts which have preserved for us the Syriac version of this work — which are more ancient than the Greek ones — as also the Syrian authors who cite it do not know any author other than Evagrius. Therefore, it is very probable that P. Hausherr is correct in his opinion.

In any account the value of his work is clearly manifested. The treatise *De Oratione,* composed of an introduction and some 153 sayings, is a pearl of that Oriental spirituality which the renowned professor of the Oriental Institute of Rome has done so much to make known. The treatise, and equally well the magnificent commentary which illustrates it, are worthy to be counted among those that transcend the small circle of specialists and to be read by a vast public, by Christians desirous in profiting themselves of the wisdom of the desert in their spiritual life.

For this, it is a happy note that the author, yielding to friendly petitions, has revised his work and, after aliviating it of certain technical discussions, has re-edited it at first in the same *Revue d'Ascétique et de Mystique* (t. 35, 1959, pp. 3-26, 121-146, 241-265, 361-365; t. 36, 1960, pp. 3-35; 137-188), and afterwards in this separate volume which at one and the same time allows a greater diffusion of it and facilitates its use. We might add that an index of the principal Greek terms, and another of Biblical quotations, and a third, analytical, makes this book an instrument that will be very useful.

Cleveland, Ohio — D. SHEETS
St. Andrew's Abbey

E. E. STENGEL, *Urkundenbuch des Klosters Fulda.* 1. Band: 1. Teil (Die Zeit des Abtes Sturmi) Photomechanischer Neudruck; 2. Teil (Die Zeit des Abtes Baugulf); 3. Teil (Titel, Vorwort, Nachträge und Register). IX-LXIX-XVI-642 S. Marburg, N. G. Elwert Verlag (Kommissionsverlag), 1956-1958. (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck,* X, 1, 1-3).

Mit dem vorliegenden ersten Band hat der bekannte Wissenschaftler ein vor vielen Jahren sich vorgestecktes Ziel erreicht. Damit hat er uns einen sehr interessanten Beitrag zur Geschichte der alten Reichsabtei Fulda und zugleich des karolingischen Europas (744-802) geschenkt. Der Verfasser hatte eine Reihe von Schwierigkeiten zu überwinden, weil bei weitem die meisten der älteren, zum grössten Teil undatierten Fuldaer Urkunden nur von Kopialbüchern — abgesehen von 5 echten Originalurkunden und etwa 12 Einzelabschriften — überliefert sind. Hinzu kommt noch, dass diese Ueberlieferung von dem Mönch Eberhard (ca. 1150-1165) stark gefälscht worden ist. Die meisten Urkunden sind in gekürzter Form gerade in den beiden Bänden des Codex Eberhardi, der im Staatsarchiv Marburg aufbewahrt ist, überliefert. Dort liegen auch die übrigen bedeutendsten Archivalien, wie z.B. der einzige noch erhaltene Originalband der acht Fuldaer Cartulare, die Hrabanus Maurus hatte anfertigen lassen; eine weitere wichtige Quelle stellt der Druck des Humanisten Johannes Pistorius des Jüngeren aus dem Jahre 1607 dar. Dieser Druck entspricht einem anderen Band des alten Cartulars. Leider ist es für den Leser nicht leicht — wenn überhaupt möglich — herauszufinden, welche Signaturen diese wichtigen Ueberlieferungsquellen in dem Archiv tragen. Dagegen sind — soweit ein wohlbegründetes Urteil für den Laienbeobachter möglich ist — die beiden schon erwähnten Hauptschwierigkeiten der Aufgabe: das Problem der gefälschten Urkunden und die Datierung der zeitlich oft unbestimmten Privaturkunden, wie auch die vielfach sehr schwierige Identifizierung der Orts- und Personennamen mit Meisterschaft und Gewissenhaftigkeit gelöst worden. Besonders wertvoll ist für uns die eingehende und doch verhältnismässig knappe Einleitung zum 2.Teil (Abteilung A), in der die verschiedenen Schichten und der ungleiche Wert der Ueberlieferung behandelt werden. Interessant ist auch kulturhistorisch die Abteilung B dieser Einleitung, in der die Hauptfassungen der alten Fuldaer Urkunden, sehr wichtig für die Geschichte der Formularen in Deutschland ebenso wie für die des Urkundenwesens im allgemeinen, dargelegt werden. Nicht uninteressant ist auch der aufgestellte Katalog der 23 Urkundenschreiber, deren Namen erhalten sind. Die genaue und vollkommene Editionstechnik des Herausgebers erleichtert dem Benutzer das Erkennen der echten, falschen und der noch erhaltenen Urkunden, wie auch — obwohl freilich nicht auf den ersten Blick — eine genaue Vorstellung des jetzigen Standes der herausgegebenen Texte. Für die vollständigen, klug und genau bearbeiteten Personen- und Ortsre-

gister, die den Wert des ausgezeichneten Werkes noch erhöhen, hat Frl. Dr. Erika Kunz Recht auf unsere dankbare Anerkennung. Der Druck der 3 Bände ist sorgfältig und verhältnismässig — sofern es in solch einem Werk durchführbar ist — übersichtlich. Man sollte dem Verlag dafür gratulieren. Wir dürfen hoffen, dass das bedeutende Werk bis zum Ende des 12. Jahrhunderts glücklich fortgeführt wird. Dem gelehrten und gewissenhaften Verfasser möchten wir unsere Hochachtung, unseren Dank und unsere herzlichen Glückwünsche ausdrücken.

Abadía de Montserrat C. M. Batlle

Chrysostomus Dahm — Ludger Bernhard, *Athos, Berg der Verklärung.* 228 pp. Avec disque. Offenburg, Burda-Verlag, 1959.

La célébration du millénaire de la fondation de la première laure athonite par saint Athanase, et de l'instauration sur la sainte montagne de la vie monastique cénobitique approche. Ce fut une initiative particulièrement heureuse que d'avoir attiré en ce moment l'attention de l'Occident latin sur cette terre bénie entre toutes, ce "jardin de la Vierge", où au cours des siècles tant de moines ont combattu et où furent produites dans une sainte simplicité des oeuvres d'art de toute espèce, — cette presqu'île à laquelle cependant les vicissitudes ne furent pas épargnées, car elle a dû subir les invasions de peuples barbares et les conflits parmi ses habitants. Ce phénomène qu'est le Mont Athos, ce haut-lieu du christianisme oriental et de l'Orthodoxie est admirablement évoqué par ce recueil d'illustrations. D'une collection de 7000 vues le P. Dahm a choisi 160, dont les deux tiers en couleur, réparties sous dix titres, aptes à donner des impressions cohérentes d'un thème si riche et complexe; y figurent paysages, architecture, oeuvres d'art, vie quotidienne, etc. Chaque groupe de photos est précédé d'une brève introduction de deux à trois pages des RR. PP. Chrysostomus Dahm et Ludger Bernhard, le tout encadré par une préface du Professeur Dölger et de deux chapitres sur la spiritualité de la Prière de Jésus et sur le chant oriental ecclésiastique, de Dom Athanasius van Ruijven et de Dom Grégoire Bainbridge. Les dernières pages du volume sont consacrées à une table de dates relatives à l'histoire du Mont Athos, un résumé de ses statuts, des conseils aux visiteurs et quelques remarques sur la prise de vues. Mais c'est surtout aux images qu'on a voulu donner la parole; et elles sont de toute beauté, peut-être même trop séduisantes, si on ne voit pas derrière ces images la réalité dure et vraie, le cadre monastique de l'homme qui combat jour et nuit pour se sauver, message principal que doit nous transmettre le Mont Athos et richesse

de la doctrine ecclésiologique de l'Orient. Sous cet angle ces belles photos engendrent une certaine tristesse: tant de monastères vides et sans recrutement, ce monde théologique sans beaucoup d'instruction (à cet égard le chapitre sur Vatopédi, l'Académie et la nouvelle école athonite, pp. 73 ss., est très révélateur).

Qu'on nous permette de relever quelques imperfections de ce magnifique volume, qui, espérons-le, ne figureront plus dans les autres éditions. Bien que le texte n'est qu'introduction et accessoire, on aurait pu souhaiter qu'au soin et à la simplicité il alliât une rigoureuse exactitude: la Dernière Cène au réfectoire de Lávra ne date pas du XVe siècle (p. 196), mais, comme toutes les fresques de ce réfectoire dues à Frangos Katellanos de l'école dite crétoise, de 1512, comme noté à la p. 55. On a suivi une transcription phonétique du grec moderne, mais ni la transcription, ni l'accentuation ne sont appliquées rigoureusement: "Nikiphoros Phokás" (p. 8) et "Nikifóros Fokás" (p. 54) —c'est cette dernière accentuation qui est la bonne; "Tsimiskes" (p. 54) et "Tsímiskes" (p. 218), tandis que la forme correcte serait Tsimiskís. Mais on est encore plus surpris de rencontrer "*der* Hagion Oros" (p. 13), "Jerá Kinótis" (p. 36), "Aji'Anna" (p. 156), "Hermeneía" (p. 134) —il s'agit dans tous ces noms d'esprit rude et gamma; on constate également des flottements dans le traitement de l'upsilon consonantique: "Eugenios Wúlgaris" (p. 73), "Kafsokalíwia" (p. 113) et "Eftímios" (p. 196). Les accents sont souvent omis. Les mots russes et slavons ne sont pas accentués, sauf un, d'ailleurs fautivement: lisez "Ljesków" (p. 133). Deux petites fautes d'impression sont entrées dans le texte: p. 36, 14e ligne d'en bas, lisez "S. 225" au lieu de "S. 224"; p. 154, 3e ligne d'en bas, "Chilandár". La bibliographie à la p. 224 n'est poin soignée quant aux détails: le premier titre n'est pas complet; au dixième il faut lire "Amand de Mendieta, Emmanuel" et non pas "Mendieta, Amand de"; la même faute figure à la dernière ligne de la page; au quatorzième titre "Sherrard" au lieu de "Sehrrhard"; au quinzième "1928" et non pas "1924" [2].

On n'appréciera pas beaucoup le montage des photos à la p. 206; la Dernière Cène qui occupe les pp. 210 et 211 aurait pu être mieux arrangée de façon que le visage du Christ se trouve entièrement sur la page de droite. A certains endroits on aurait souhaité encore plus de variété: la couverture d'un même évangéliaire figure deux fois, aux pp. 64 et 179; la photo à la p. 170 est un détail, un rien modifié, mais n'apportant rien de neuf, de la photo à la p. 187, ainsi aussi les pp. 180 et 182 L'extérieur du Katholikón de Pandeleímonos (p. 157) n'est pas le plus bel exemple d'une église à l'Athos au point de vue architectural; d'ailleurs cet édifice est déjà suffisamment clair sur la photo en couleurs aux pp. 24-25. La photo à la p. 169 n'a pu être prise durant la Liturgie comme le titre nous le dit, car l'autel est couvert d'un voile. Dans l'ensemble cependant les vues sont magnifiques et très instructives à tout point de vue. Il y a des chefs-d'oeuvre, ainsi la copie faite à Lávra de la moitié d'un des deux

feuillets doubles du Codex Euthalianus (p. 18), un Apostolos du VIe siècle en onciales monumentales, dont quarante et une feuilles sont dispersées à travers l'Europe. De toute beauté sont surtout les photos en couleurs des intérieurs.

Le disque contient des chants exécutés par les moines de Chevetogne (Belgique); le numéro quatre n'est point un Alléluia pascal ("Osteralleluja mit Psalm", p. 226 et Face 1 du disque), mais le premier cathisme chanté à Vêpres tous les samedis de l'année et en beaucoup de fêtes.

Espérons que cette magnifique édition jubilaire ne tardera pas à paraître en traduction anglaise, française et grecque pour que ce centre de piété et de spiritualité, qui a eu une si grande influence dans l'Orthodoxie grecque, russe et balcanique en général, soit connu, apprécié et compris. Ce livre mériterait à juste titre une large diffusion.

Monastère de Chevetogne Ephrem Davids
(Belgique)

Bernard Bligny, *L'Eglise et les Ordres religieux dans le Royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles.* 536 pp., 8 cartes. Paris, Presses Universitaires de France, 1960. *(Collection des Cahiers d'Histoire publiée par les Universités de Clermont, Lyon et Grenoble.)*

"En nous proposant de tracer les grandes lignes de l'histoire religieuse du Royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles, nous avons cherché a savoir dans quelle mesure les mouvements doctrinaux ou spirituels, et aussi les transformations de toute sorte qui ébranlèrent à cette époque l'Occident, ont trouvé là un terrain propice". B. Bligny a consciencieusement rempli le programme qu'il s'assigne dans ces lignes de l'introduction. Il ne pouvait rêver terre plus privilégiée que la Bourgogne de ce temps soumise aux influences de l'Allemagne, de l'Italie et du Royaume franc, influences qu'elle devait assimiler pour en faire la synthèse. Au sortir du Xe siècle, "siècle de fer" le si bien nommé pour les calamités de tous genres qui affligèrent l'Eglise et les peuples, cette région de passage limitée au nord par le Jura, au sud par la côte provençale, à l'ouest par la Saône et les Cévennes, à l'est par les Alpes, fournira à la papauté, au moment voulu, les institutions qui l'aideront efficacement dans son entreprise de redressement spirituel, moral et temporel. La Bourgogne est un carrefour occidental dont la situation géographique explique le rôle

au moyen âge. Le mérite de ce livre est de ne pas dissocier les Ordres, le milieu social, les contingences économiques et politiques, bref, le "climat" qui permet de comprendre leur naissance, leur évolution, leur déclin et même, comme Chalais, leur disparition prématurée. Autre mérite: le souci de confronter ces Ordres, de chercher en quoi ils se ressemblent, par où et pour quoi ils diffèrent. Ainsi comprise l'histoire religieuse de ces deux siècles est suggestive et riche en enseignements de toutes espèces.

Un premier tableau n'est guère flatteur: celui de l'état spirituel et moral de la Bourgogne à l'aube du XIe siècle. On ne nous cèle ni les abus des féodaux, ni les misères du clergé (régulier et séculier), mais on s'efforce loyalement de nous les faire comprendre et admettre, ceci sans passion ni complaisance.

L'introduction donne en quelques pages tous les éléments nécessaires pour connaître le problème que l'Eglise bourguignonne devra résoudre. Spéculant sur la terreur panique des populations devant les raids musulmans, les féodaux de tous rangs s'imposent et l'Eglise "fait les frais des dédommagements qu'appelait tant de courage". Evêchés vacants, conciles provinciaux rares et sans efficience, spoliations, faiblesses coupables, ont pour résultat l'abandon moral et spirituel du clergé et une crise sacerdotale qui atteindra son paroxysme vers 1050. Le tableau n'est pas plus brillant pour les réguliers: abbayes ruinées comme Novalaise, tombées aux mains des laïcs ou transformées en chapitres, absence de vie commune, etc... Un espoir de renouveau existait avec les moines noirs: Cluny, Romainmoûtier, l'Ile-Barbe, St-Pierre de Vienne, Montmajour, St-Victor de Marseille. Ces monastères demeuraient liés avec Rome qui se servira de leur influence dans sa tâche ardue. Les Bénédictins comptaient parmi eux des hommes capables sans qui la papauté aurait été impuissante.

Ce livre nous montre ces deux puissances à l'oeuvre. Rome d'abord, et ce sont les deux premiers chapitres consacrés à la réforme de l'Eglise séculière: les étapes et les hommes (c. I), l'application et ses résultats (c. II). Les étapes sont clairement indiquées: reconstitution et défense du patrimoine ecclésiastique pour accorder aux clercs une indépendance qui favorisera la dignité de vie et de moeurs; lutte contre les exactions des féodaux; réforme du clergé en imposant les décisions des conciles romains avec l'aide des réformateurs bourguignons (Hugues Ier de Besaçon, Léger de Vienne, Frédéric de Genève, Arnoux de Gap, etc.), et enfin en envoyant des légats chargés de réunir les conciles provinciaux.

L'A. étudie l'application des réformes et évalue les résultats. La vie commune fut rétablie pour les clercs. L'Eglise dut s'adapter et pour mener à bien sa mission elle se féodalisa. Sur l'élément laïque sa victoire en Bourgogne fut plus complète qu'en France et en Allemagne. Les évêchés devenus baronnies étaient soutenus par Rome qui imposait son autorité sans entraves de la puissance séculière.

Quatre chapitres intéressent la vie monastique: Réveil de la vie monastique depuis le XIe s.: Chanoines réguliers et Bénédictins (c. III).

Essor de la vie spirituelle au XIIe s.: les Chartreux (c. IV). Essor de la vie spirituelle au XIIe s.: les Cisterciens (c. V). Essor de la vie spirituelle au XIIe s.: autres ordres monastiques (c. VI).

Cette partie de l'ouvrage est évidemment celle qui nous intéresse le plus dans cette revue, mais comment la résumer en quelques lignes tant elle est riche! L'A. demeure fidèle à son propos: il examine donc d'abord l'attitude des moines et des chanoines qui existaient au XIe s. dans le Royaume par rapport aux réformes. En gros la proportion était de trois monastères pour un chapitre (7 pour 1 dans le diocèse d'Aix). On aborde des problèmes comme "culture et contemplation", le sacerdoce monastique extra-claustral, les moines-évêques, les moines et les croisés, l'activité missionnaire. Pour les Bénédictins, comme pour les Chanoines réguliers, on trouve des statistiques, des listes de maisons, les zones d'implantation. La part de Cluny est considérable, mais les autres congrégations et les abbayes autonomes ont aussi exercé leur influence dans cet effort de redressement. "Le monachisme bénédictin — et avec lui le mode de vie des Chanoines réguliers — a profondément marqué le Royaume bourguignon. La lumière est venue de l'ouest...". Cluny fut encore "le levain d'un monaschisme nouveau orienté vers Rome".

Les Chartreux, qu'on nous explique par le mouvement érémitique qui signale le XIe siècle, confirmant ce que Dom Morin croit être une "crise" dans le cénobitisme occidental de l'époque. Il fallait situer exactemen les Chartreux, ermites authentiques et non Bénédictins "d'un genre particulier" (Mabillon, Dom A. Wilmart). Comme il le fera pour les Cisterciens, l'A. étudie la spiritualité, la culture, le développement économique. "La bure et la mitre" (310 sqq.) est un excellent paragraphe consacré aux évêques cartusiens, avec le corollaire obligé: décisions du Chapitre Général à ce sujet. Si bon nombres de pages sont réservées à saint Bruno, Guigues Ier, rédacteur des *Coutumes*, et Guigues II, sont aussi très bien situés. L'A. termine ce chapitre par un paragraphe dédié aux "options politiques", surtout à l'occasion de la querelle entre le Sacerdoce et l'Empire. En un siècle le petit ermitage de saint Bruno est devenu un ordre puissant et prestigieux qui n'a pas perdu sa ferveur, mais dans le sein duquel on trouve maintenant des évêques: évolution cléricale qui marque ce siècle et que Rome encourage.

La part réservée aux Cisterciens est belle. Cédant à l'esprit de corps il me serait facile de m'étendre longuement sans que nul ne songe à m'en faire grief. On trouvera tous les renseignements historiques et économiques désirés. Ce qui me semble devoir être souligné ce sont les pages suggestives intitulées "Chartreux et Cisterciens" (319 sqq.). Une fois pour toutes l'irritante équivoque "cisterciens ermites" qui a si bellement brouillé l'histoire des origines cisterciennes portugaises (et que J. B. Mahn a bien involontairement entretenue et citant la charte de Bonnevaux de 1120) est dissipée. Je signale, sans plus, le paragraphe de la page 321 qui "situe" exactement le cistercien du XIIe s. et son idéal

par rapport à tel autre plus proche de nous. C'est une mise au point qu'on ne peut qu'approuver sans réserves. De même, à la suite, les lignes consacrées à saint Bernard et à Hugues de Bonnevaux, à la prétendue "rusticité" cistercienne, à la culture, etc... Quant à l'organisation de l'Ordre et au délicat problème des origines, toujours matière à discussions, l'A. — son livre date déjà, mais il ne pouvait en être autrement — s'en tient à la thèse de J. Lefèvre. Sur ce point il faut encore attendre pour se prononcer. La 3e partie: "Rôle et importance des Cisterciens" concerne surtout les moines-évêques (Pierre de Tarentaise, Amédée de Lausanne, etc...). Il est piquant, et instructif, de trouver ici un paragraphe intitulé "Action diocésaine", et un autre "Tâches extra-religieuses". Il s'agit évidemment du XIIe siècle. Enfin je crois devoir signaler la toute petitte note qui termine le chapitre (p. 394). Elle est une bonne et judicieuse mise au point pour ceux qui ont tendance à fixer la décadence de l'Ordre à partir de la mort de saint Bernard. Un cistercien souhaiterait que ce chapitre, développé (l'A. possède assez de documentation pour cela) et complété (quant aux origines) fasse le sujet d'un ouvrage qui serait le bienvenu.

La petite congrégation bénédictine de Chalais occupe la plus grande partie du chapitre VIe. Je ne puis résumer ici son histoire et ses vicissitudes. L'A. la caractérise justement: "Un Ordre fragile" (p. 423) et en donne les raisons: neutralisme politique, faiblesse économique, etc... Ce sont des pages à lire et à méditer si l'on veut bien comprendre les motifs impérieux qui obligèrent de modestes fondations comme la Chartreuse ou Cîteaux à devenir des Ordres. L'évolution, que d'aucuns taxent trop vite de décadence, trouve ici son explication. La "lutte pour la vie" est vraie pour les moines comme pour tout le reste. On termine le livre avec un aperçu non moins riche et documenté sur la "Religion Augustinienne" (Antonins, Hospitaliers et Templiers).

Dans sa brève conclusion (5 pages) l'A. constate qu'en 200 ans "le visage de l'Eglise s'est transformé du tout au tout". Les papes doivent s'accommoder du régime féodal en le mettant au service de l'idéal chrétien. Ils le firent avec l'aide de l'épiscopat et des puissantes congrégations religieuses présentées et étudiées dans ce livre: Chartreux, Cisterciens, Chalaisiens, Bénédictins, Chanoines réguliers, moines-infirmiers et moines-soldats. A la dernière page apparaissent les moines mendiants: un nouvel âge s'ouvre.

J'en ai assez dit pour qu'on soupçonne la richesse d'un tel ouvrage désormais indispensable à l'historien ecclésiastique. J'ajouterai simplement, pour être complet, qu'on trouvera de nombreuses notes à chaque page, une bibliographie sélective complétée par un index bibliographique qui ne laissent rien à désirer, et enfin 8 cartes. Celles-ci sont indispensables. Je ne chicanerai (car il convient à une recension de faire au moins une réserve pour se conformer aux lois du genre) que la 5e et la 8e qui gagneraient en lisibilité à être reproduites à plus grande échelle sur un

dépliant. Autant dire que si nulle oeuvre n'est parfaite ici-bas, celle-ci, du moins, approche de la perfection. Bernard Bligny a bien mérité de l'Ordre monastique.

Abbaye N. D. de Port-du-Salut M. COCHERIL
Entrammes (Mayenne)

Dom Jean LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Eglise*, 284 pp. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960. (*Uomini e dottrine*, 8.)

Si es cierto que existen algunos estudios monográficos valiosos sobre San Pedro Damiano, no lo es menos que nos faltaba una obra de conjunto que presentase en su marco temporal esta figura tan atrayente y tan compleja. Y he aquí que Dom J. Leclercq ha venido muy oportunamente a llenar este vacío. Decir que se trata de una obra de valor, sería recurrir a un tópico demasiado inexpresivo e inútil. El simple nombre del autor nos autorizaría a presumirlo.

Y efectivamente, el presente libro merece una cálida acogida por todos los estudiosos del siglo XI. Pues no es solamente útil para conocer la rica personalidad de San Pedro Damiano; lo es también para comprender el ambiente y la psicología del siglo XI: la situación del monaquismo y los problemas que agitaban a la Iglesia.

Después de una bella introducción muy al caso (p. 7-14), el autor estudia en una I Parte (p. 17-151) el *curriculum vitae* de San Pedro Damiano; al ermitaño y al cardenal de acción enérgica. La II Parte (página 151 ss.) analiza con finura de psicólogo, los dones de Dios en el hombre: don de escritor, de poeta, de sabio, de teólogo, de profeta. Un epílogo hace resaltar como nota característica de su temperamento el equilibrio, la paz. Incluso en misiones tan difíciles como las de Florencia, Milan, Cluny y Francfort.

En extremo sugestivo es el apéndice dedicado a estudiar dos aspectos antagónicos al parecer: la soledad y la solidaridad o comunión en el opúsculo *Dominus vobiscum*, que revela la profundidad del pensamiento eclesial del monje y del cardenal.

Dos índices —de nombres y de materias— cierran este magnífico volumen.

Monasterio de El Paular I. M. GÓMEZ
(Madrid)

Clément SCHMITT, *O. F. M., Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise: Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*. XL-420 pp. Quaracchi-Florence, Collège Saint-Bonaventure, 1959.

Benedicto XII perteneció a la Orden del Císter. Parece que este origen monástico del papa aviñonés imprimió un cuño característico en todo su pontificado. Es verdad que durante todo su reinado se vio aquejado por la herencia de su antecesor, Juan XXII: la lucha contra Ludovico el Bávaro y las preocupaciones políticas; pero, personalmente, Benedicto fue un hombre de paz y, sobre todo, un reformador. Un reformador monástico, en primer lugar. Es interesante a este respecto notar en la bibliografía que le concierne, algunos trabajos característicos: J. B. Mahn, *Le pape Benoît XII et les Cisterciens;* J. Léger, *Benoît XII et la réforme de l'Ordre bénédictin;* M. Mills, *Benoît XII et la réforme des Ordres Mendiants*. A estas obras tendrá que añadirse ahora, y ciertamente en un lugar destacado, el presente estudio del P. Schmitt.

Los franciscanos ocuparon un puesto importante en la actividad reformadora del papa cisterciense. Los excesos de los espirituales, las turbulencias internas de la orden le preocuparon y actuó con firmeza. El P. Schmitt, ha estudiado detalladamente estas preocupaciones y esta actividad, sin dejar de lado otros aspectos menos dramáticos de las relaciones de los frailes menores y el antiguo monje blanco.

La obra se divide en tres partes: la reforma de la Orden; otras intervenciones del papa en la Orden franciscana; franciscanos al servicio de Benedicto XII.

Con la bula *Redemptor noster,* el papa, que ya había intervenido en la reforma de los cistercienses (bula *Fulgens sicut stella*) y de los benedictinos (bula *Summi Magistri*), se ocupó de la reforma de los franciscanos, apartándose de las constituciones de Perpiñán de 1331. El autor hace un minucioso examen y comentario de las constituciones papales así como del capítulo general de Cahors (1337) que las promulgó y les dio un complemento. Al revés de lo que más de un historiador había creído hasta ahora, demuestra el P. Schmitt que, a pesar de toda la resistencia, las innovaciones papales, no sólo no fueron suprimidas por los sucesores de Benedicto XII, sino que perduraron en la Orden y ejercieron un benéfico influjo en la legislación y posterior desarrollo de ésta. Es falso, pues, que la introducción de "usos monásticos" llevada a cabo por este Papa en las órdenes mendicantes hubiera impedido el éxito de sus constituciones. Por lo demás, las crónicas y los historiadores mal informados han exagerado generalmente el alcance de las innovaciones.

Como era de esperar, una parte importante del libro está destinada a estudiar las cuestiones político-eclesiásticas en las que intervinieron los franciscanos del siglo XIV, especialmente los llamados espirituales. El autor dedica un capítulo a exponer las actividades de J. Fournier antes

de subir a la cátedra pontificia. Éste, en efecto, debió en gran parte el éxito de su carrera a sus cualidades de teólogo y a su habilidad como inquisidor. Con todo, no obstante esta experiencia y no obstante todo su valer, Benedicto XII no pudo solucionar los graves problemas que heredó de su antecesor. Fracasó en la cuestión de los *fraticelli,* tanto en la actuación inquisitorial como en la actividad doctrinal que personalmente desarrolló el papa; y los franciscanos rebeldes, no sólo no fueron dominados, sino que continuaron propagándose.

Más de un autor ha hablado de una cierta animosidad de Benedicto XII contra los franciscanos. El P. Schmitt se esfuerza en demostrar lo contrario. A ello va destinada, sobre todo, la tercera parte de su trabajo, además del estudio sobre la concesión de privilegios a los franciscanos. Habla el autor de los franciscanos que fueron prelados y penitenciarios apostólicos, de los franciscanos utilizados en actividades diplomáticas de la Santa Sede; estudia la acción de los inquisidores franciscanos; y, sobre todo, se ocupa de la gran gloria de los franciscanos del siglo XIV: las misiones. Los franciscanos, es indubitable, estuvieron al servicio de Benedicto XII.

En resumen, a pesar de las excusas que da el autor en la introducción sobre las limitaciones de su trabajo, ha estudiado en éste y ha documentado abundantemente todas las relaciones que tuviera Benedicto XII con los franciscanos. El lector adivina a través de la aplicación sistemática de un método, de las numerosas notas, de la larga lista bibliográfica que encabeza el volumen, toda la meticulosidad y trabajo concienzudo de una tesis doctoral. Quizá podría temerse en alguna ocasión una excesiva valoración de la actuación y personalidad del papa cisterciense. Pero, en conjunto, el P. Schmitt, que ya anteriormente se había ocupado en los problemas político-eclesiásticos de la baja Edad Media en su estudio sobre el Cardenal Giffoni, nos da en el presente libro una buena monografía sobre uno de los problemas más interesantes del tan movido siglo XIV. El libro está provisto de un útil y largo índice analítico.

Abadía de Montserrat C. Molas
(Barcelona)

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. T. 3. 360 pp. Atenas, Ed. Astir, 1960.

La editorial ateniense Astir prosigue regularmente la publicación de esta conocida obra, básica en la espiritualidad monástica oriental. Comenzada la publicación en 1957, llega ahora a su tercer volumen, faltando todavía otros dos para que la edición quede completa. El presente tomo contiene las obras de Pedro de Damasco (s. XI o XII); la Paráfrasis, en 150 capítulos, a los 50 discursos de san Macario de Egipto, obra de Simeón Logothetes, conocido más bien con el sobrenombre de Metafrastes; los 155 capítulos prácticos y teológicos de Simeón el Nuevo Teólogo; y las tres Centurias de Nicetas Stethatos. La presentación es muy elegante, tipos claros a dos tintas, con ilustraciones en estilo bizantino. A pie de página y en los márgenes se dan, en rojo, las referencias bíblicas, así como no pocas notas indicando correcciones a aportar al texto, o lecciones variantes. Sin embargo, la edición no se presenta como científica, y muchos echarán de menos buenas introducciones, bibliografía, etc.; tal cual, empero, no carece de mérito. Para convencerse de ello conviene recordar a grandes rasgos la historia de la *Filokalía*. Esta obra, debida al obispo Macario de Corinto y al monje Nicodemo el Hagiorita, apareció en Venecia, en 1782. En ella, los citados autores recogían una serie de escritos espirituales de la Iglesia Oriental, desde los Padres del Yermo hasta autores griegos del siglo XIV-XV. Reeditada en Atenas en 1897, la *Filokalía* ha sido siempre un libro difícil de encontrar, si bien gran parte de su contenido fue incorporado en la *Patrologia Graeca* de Migne por el cardenal Pitra. La presente edición, pues, la tercera (en el primer volumen puede verse una reproducción de la portada de la edición *princeps* veneciano), será bien recibida por todos cuantos se interesan por la espiritualidad oriental. Advirtamos que se trata de la *Filokalía* original, en griego. Sabido es que la traducción rusa *(Dobrotoljubie)*, además de alguna selección hecha en el contenido original, añade un buen número de páginas de otros autores, entre ellos algunos siríacos. Esperemos que la Editorial Astir podrá ofrecernos pronto la obra completa.

Abadía de Montserrat V. Janeras
(Barcelona)

Scritti del Card. A. Ildefonso Schuster (con pagine inedite), a cura di Giulio Oggioni, presentazione di Sua Eminenza Card. Giovanni Battista Montini. 542 pp. Venegono Inferiore (Varese), Editrice "La Scuola Cattolica", 1959. (*Collana "Hildephonsiana"*, 1.)

È il volume inaugurale di una collezione di "Studi teologici e religiosi", intitolata "Hildephonsiana" a memoria del nome venerato del Cardinale Ildefonso Schuster, pubblicata dal Seminario Arcivescovile di Milano e dalla Facoltà Teologica che gli è congiunta.

Questo primo volume, totalmente dedicato al Card. Schuster nel quinto anniversario della sua pia morte, è diviso in due parti. La prima parte (p. 15-113) serve a presentare la venerabile figura del compianto Arcivescovo Milanese, come uomo e come scrittore. È richiamata la memoria dell'uomo nell'orazione funebre pronunciata dal Patriarca di Venezia Cardinale Roncalli, oggi Giovanni XXIII; in una tenera e delicata narrazione degli ultimi giorni del Servo di Dio, a cura di Mons. Giovanni Colombo, allora Rettore Maggiore dei Seminari Milanesi, ormai Vescovo Ausiliare di S. Em. il Cardinale Montini, e nella cronologia dei precipui dati biografici. Lo scrittore è presentato in un bello studio di D. Giulio Oggioni, compilatore del volume. Buon conoscitore dell'opera letteraria del Cardinale Schuster, l'A. addita, con visione giusta, le ragioni di una produzione letteraria così vasta e varia, ne ricerca lo sviluppo ideologico, il metodo di esposizione e le idee fondamentali, per concludere che "se I. Schuster fu sempre e solo un monaco, anche quando fu coperto dalla porpora, tutta la sua opera letteraria fu monastica, almeno quanto a spiritualità profonda" (p. 60). Un elensco bibliografico di ben cinquanta pagine chiude questa prima parte introduttoria.

Segue, nella seconda parte, una antologia (più di quattrocento pagine) degli scritti del Card. Schuster, raccolti in tre sezioni divise in capitoli. La prima sezione contiene: scritti storici, storia monastica, liturgia e archeologia. Nella seconda si possono leggere gli scritti pastorali, scritti di attualità e scritti per il clero. La terza raccoglie gli scritti spirituali e mariani insieme a schemi di prediche e a una trentina di lettere inedite a sua sorella religiosa.

Ogni capitolo è preceduto da una opportuna e ben riuscita premessa che presenta al lettore i singoli aspetti dell'opera letteraria del Cardinale e ne rileva le precipue caratteristiche e le circostanze storiche o personali. Le premesse sono sottoscritte dai Professori D. Antonio Rimoldi, Mons. Enrico Cattaneo, Mons. Pietro Borella, D. Arturo Parolini, D. Giulio Oggioni, D. Ferruccio Dugnani, D. Giovanni Moioli e D. Sandro Maggiolini.

Benchè la presente antologia è stata composta quasi interamente con degli scritti minori del Card. Schuster (le sue opere più voluminose e letterariamente più importanti —*Liber Sacramentorum, Storia di San Be-*

nedetto e dei suoi tempi, Un pensiero quotidiano sulla regola di San Benedetto, L'imperiale abbazia di Farfa— appena vi sono rappresentate), nondimeno il lettore potrà formarsi un esatto giudizio sulla personalità del Cardinale Schuster nel piano umano, letterario e pastorale e nella sua spiritualità profondamente cristiana e monastica.

Abadía de Montserrat (Barcelona) G. M. Brasó

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

Accepta opera ad rem monasticam non pertinentia hic breviter recensentur.

P. Glorieux, *Autour de la spiritualité des anges* (*Monumenta Christiana Selecta*, 3). 72 pp. Desclée & Cie (sin año; el imprimatur está fechado en octubre de 1959).

Ofrece un *dossier* de textos escriturísticos (se recogen solamente cuatro pasajes de la Sagrada Escritura) y patrísticos, en su texto original (los fragmentos griegos van acompañados de la traducción latina) y sin comentarios. La ordenación de los textos es cronológica; el último autor es santo Tomás de Aquino. No hay duda de que el florilegio está sabiamente seleccionado y se recomienda además por el nombre de su autor. Me permito una observación a propósito del texto 31, de san Pedro Crisólogo: el fragmento reproducido no es del sermón 53, sino del 52; el 53 no es auténtico, sí lo es el 52, y el fragmento en cuestión resulta ser precisamente una de las muestras más bellas y características del estilo del santo doctor de la Iglesia, mientras que Glorieux lo presenta como de autenticidad dudosa. A este texto puede yuxtaponerse otro más explícito de Pedro Crisólogo: "In caelo posuit (Deus) angelos solo spiritu viventes" (sermón 103: *P. L.* 52, 488 A).

A. Olivar

M. Huftier, *La charité dans l'enseignement de saint Augustin* (*Monumenta Christiana Selecta*, 5). 176 pp. Desclée & Cie (con imprimatur de octubre de 1959).

Es otro florilegio de textos, 254 en total, bien seleccionados, cosa no fácil de hacer, por ser la caridad tema al que san Agustín vuelve continuamente en su predicación y en sus obras literarias. Los textos están ordenados del siguiente modo: importancia de la caridad, su origen divino; su excelencia, en cuanto que nos comunica a Dios; su primado, definición y naturaleza; caridad y amor desinteresado; objeto y práctica de la caridad; caridad e Iglesia.

A. Olivar

P. Glorieux, *Prénestorianisme en Occident* (*Monumenta Christiana Selecta*, 6). 64 pp. Desclée & Cie (con imprimatur del 1959).

Fragmentos de fuentes históricas relativas a las tendencias de nestorianismo que acusó el antiguo mundo cristiano latino. El primer grupo de textos se refiere al caso de Leporio, en el que san Agustín juega un papel importante. El segundo grupo reúne los principales fragmentos de la literatura suscitada por los obispos Vidal y Tonancio, al consultar éstos a Capréolo, obispo de Cartago, sobre tendencias nestorianizantes (aunque independientes, parece, del mismo Nestorio, ya entonces condenado en Éfeso) en España. Los testimonios recogidos llegan hasta Facundo de Hermiane, en el siglo VI.

A. Olivar

J. C. Didier, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église* (*Monumenta Christiana Selecta*, 8). 198 pp. Desclée & Cie., sin año (con imprimatur de octubre de 1959).

De esta utilísima colección de textos, que abarca toda la tradición cristiana, desde el Nuevo Testamento hasta fragmentos de fecha recentísima, se deducen las siguientes conclusiones: 1.ª antes de la reacción antipelagiana el bautismo de los niños era una práctica común desde los albores del cristianismo; 2.ª durante la polémica antipelagiana el bautismo de los niños se reafirma y se estudian con mayor interés sus fundamentos teológicos; 3.ª después de san Agustín, con el desarrollo de la doctrina del pecado original, el bautismo de los niños se implantará como necesidad urgente; 4.ª a la escolástica incumbirá resolver las dificultades que surgen en el siglo IX con los neocátaros y perfeccionar la especulación teológica de la cuestión. Las referencias y notas con que el autor de la colección acompaña los textos, aunque breves, son preciosas.

A. Olivar

Antonio Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena* (*Ricerche Patristiche*, 1). XXVIII, 344 pp. Desclé & Cie., 1960.

Es un libro difícil de resumir, porque, al estilo de F. J. Dölger, el autor no se ciñe a un tema concreto, o, mejor dicho, a propósito del tema, queriendo exponer los presupuestos espirituales de la retórica y de la liturgia en la época cristiana de antes de Nicea, y la evolución de las mismas, analiza una serie de conceptos arqueológicos, histórico-literarios, litúrgicos, bíblicos, teológicos, filológicos, etc., cuya acumulación confieren a la obra una gran riqueza, mas no una unidad aparente. El autor trata simultáneamente la retórica y la liturgia, pues es la retórica cristiana más primitiva parte del culto público, o, por lo menos, sufre un idéntico desarrollo formal. A la forma de comunicación que tiene la palabra de Dios (*fides ex auditu*) corresponde el *genus dicendi simplex* y la paráclesis en la predicación, que se asimila, sin embargo, las formas clásicas de la filosofía y del discurso (sermón, homilía, panegírico, epístola como sermón escrito). Adoptan también los cristianos el *lector*, de voz clara y cadenciosa, en el culto. Particularmente interesante es el capítulo dedicado

a la comparación entre la acción retórica y el gesto litúrgico y el otro consagrado al estudio del símbolo como instrumento de comunicación de los conocimientos y sentimientos. Cuando Q. trata de las oraciones por los emperadores, la diatriba, las declamaciones y los salmos aparece con especial claridad lo tributario que es el cristianismo más antiguo de los valores anticotestamentarios, más aún que de los helenísticos. Más claro aparece esto todavía de la comparación de los textos referentes al lucernario (la bibliografía correspondiente hubiera podido enriquecerse con el muy completo estudio de Dom J. Pinell, *Vestigis del lucernari a Occident,* publicado en *Liturgica I,* Montserrat 1956, pp. 91-149). Q. estudia también la liturgia como diálogo, especialmente en el catecumenado y el martirio como fuente de inspiración retórica, etc. Los últimos capítulos de la obra están dedicados a la consideración de la estructuración y de las formas literarias de las oraciones litúrgicas más antiguas. Los lectores agradecerán al autor que haya reproducido *in extenso* muchos textos antiguos, en su original los latinos y en parte también los griegos. Los textos bíblicos van según la Vulgata, lo que no satisfará a todos los lectores, máxime tratándose de una obra relativa a la época antenicena. El autor cita también abundantes fuentes de después del Concilio de Nicea. Algunas referencias bibliográficas, de autores modernos, sorprenden; mas hay que reconocer que Q. está muy bien informado.

A. Olivar

J. Doresse et Dom E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile.* En annexe: Dom B. Capelle, O. S. B., *Les liturgies "basiliennes" et saint Basile (Bibliothèque du Muséon,* 47). 75 pp. Louvain, 1960.

Se trata primeramente de la edición de un texto arcaico de la anáfora egipcia de San Basilio, muy probablemente de los primeros años del s. IV. El Profesor Doresse ha puesto en juego toda su competencia de especialista para darnos una buena edición del texto copto, del que —en columna paralela— nos presenta una traducción latina suya. Dom E. Lanne por su parte, ha enriquecido la edición con textos paralelos, aparato crítico y un comentario técnico.

Como en apéndice, Dom B. Capelle, mediante un examen comparativo con el texto egipcio que lleva el nombre de San Basilio, llega a la conclusión de que la redacción bizantina correspondiente, que —como se admite comunmente después de 1931— es obra de un teólogo, refleja muy bien la mentalidad y el estitlo del gran obispo de Cesárea. En fin, una bella aportación al estudio de la liturgia de San Basilio.

I. M. Gómez

GREGORIO PENCO
Monaco di Finalpia

IL CAPITOLO *DE GENERIBUS MONACHORUM* NELLA TRADIZIONE MEDIEVALE

Il primo capitolo della Regola di S. Benedetto, il ben noto capitolo *De generibus monachorum* —altrettanto importante, dal punto di vista costituzionale, quanto quello dell'umiltà dal punto di vista ascetico— contiene praticamente l'unico accenno da parte del Santo alle concrete condizioni e alle differenti manifestazioni della vita monastica contemporanea. Un tale accenno, in cui il Santo ha modo di prendere posizione di fronte alle varie forme di vita monastica coeva, deve però essere accolto con una certa cautela, costituendo ormai un luogo comune nella già abbondante esperienza e legislazione monastica. Uno sguardo all'apparato delle fonti inserito nelle edizioni critiche della Regola ci permette infatti di constatare che l'argomento, con una formulazione letteraria per giunta assai simile, era già stato ripetutamente trattato dai grandi padri del monachesimo antico, in modo particolare da S. Girolamo e da Cassiano.

Gli accenni di codesti autori, che dovremo subito esaminare, ci indicano alla lor volta che una simile classificazione suppone, com'è ovvio, una evoluzione abbastanza matura delle relative istituzioni monastiche, per il fatto appunto che è possibile procedere, al riguardo, ad una differenziazione così particolareggiata e specifica e, per di più, così spregiudicata. La fioritura multiforme e spontanea di correnti ascetiche e di centri monastici dai caratteri più diversi e della più varia levatura spirituale doveva pertanto portare necessariamente, fin dalle origini, ad elaborare tutta una teoria relativa alle possibili forme storico-istituzionali dell'ideale monastico stesso [1]. Abbastanza semplice dal punto di vista della trasmissione testuale, tale capitolo appare in realtà come uno dei più complessi dal punto di vista della evoluzione istituzionale ed ideologica.

1. G. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*, in *Studia Monastica*, I (1959), pp. 318-22.

Per quanto i più antichi ed espliciti accenni ad una discriminazione fra i diversi generi di monaci compaiano in autori occidentali, è evidente che questi autori sono soltanto il portavoce di una tradizione monastica ben più ricca e remota —intesa a stabilire la maggiore o minore legittimità di tali generi— tradizione della quale essi stessi, buoni conoscitori della vita monastica orientale, sono divenuti intermediarii nei confronti dell'Occidente. E' il caso di S. Girolamo, che nella celebre epistola 22 ad Eustochio ci fornisce la più remota elencazione e valutazione delle differenti categorie di monaci: "Tria sunt in Aegypto genera monachorum. Unum coenobitae... in commune viventes. Secundum anachoretae, qui soli habitant per desertum ...Tertium genus est quod Remoboth dicunt, teterrimum atque neglectum... Hi bini vel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione viventes" [2].

Codesta classificazione, risalente agli anni 383-384, sembra essere tributaria più che altro di uno schema preesistente di origine orientale, che male si adattava alla situazione esistente a Roma —"nostra provincia"— in cui per altro la più numerosa categoria era quella rappresentata dal terzo genere di monaci [3]. Con leggere varianti nelle rispettive specificazioni, le tre categorie vengono pure esposte nelle *Collationes* di Cassiano, in sostanziale accordo con l'enunciazione di S. Girolamo [4], mentre, più o meno contemporaneamente all'abate marsigliese, una classificazione analoga, anche se non così precisa, si incontra nelle anonime *Consultationes Zacchaei et Apollonii* [5], segno che ormai si trattava di una concezione diffusa e comune ai diversi ambienti monastici.

* * *

Prima però che le diverse categorie di monaci vengano, per così dire, definitivamente accolte e codificate nella Regola di S. Benedetto, nel capitolo *De generibus monachorum* —in cui compare pure una quarta categoria, quella dei girovaghi— una esposizione completa e sostanzialmente identica viene presentata nel corrispondente capitolo di una regola mo-

2. S. Girolamo, *Ep.* 22, 34, in *C.S.E.L.* 54, p. 196 (V. anche ibid., p. 200).
3. Cfr. G. D. Gordini, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*, Roma, 1952, pp. 43-4.
4. "Tria sunt in Aegypto genera monachorum [...] Primum est coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur [...] Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conversatione perfecti, solitudinis elegere secreta [...] Tertia reprehensibile sarabaitarum est [...] [Anachoretae] aperte certamine ac manifesto conflictu daemonibus congredi cupientes vastos heremi recessus penetrare non timent [...] Emersit post haec deterrimum et infidele monachorum genus: [...] bini vel terni in cellulis commorantur, non contenti abbatis cura atque imperio gubernari": Cassiano, *Coll.*, 18, 4, 6, 7, in *C. S. E. L.* 13, p. 505; cfr. Gennadio, *De script. eccl.*, 61, in *P. L.* 58, 1096.
5. Ps. Firmico Materno, *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, III, 3, ed. Morin (*Flor. Patrist.*, 39), Bonnae, 1935, pp. 100-102.

nastica su cui da qualche decennio si è concentrata l'attenzione degli studiosi, la *Regula Magistri*. Come i più recenti studi sulle due regole e sul reciproco rapporto di priorità mostrano sempre più chiaramente, è qui che troviamo enunciata in maniera esplicita, nella sua forma originaria, la quadruplice divisione delle categorie dei monaci: è il capitolo intitolato appunto *De generibus monachorum* che poi, inglobato e snellito da S. Benedetto, rimarrà il cardine di tutta la successiva ideologia monastica quanto alle diverse forme di vita religiosa, diventando anzi oggetto di interminabili dispute e polemiche nei secoli del pieno Medio Evo [6].

Il I capitolo della *Regula Magistri* è stato perciò il tramite diretto mediante cui la classificazione dei diversi generi di monaci è giunta fino a S. Benedetto. Più che la dipendenza dal citato testo di S. Girolamo [7], è infatti la stretta dipendenza da Cassiano, *Collat.* 18, 4-8, a rendere chiara tale funzione di intermediario del testo della *Regula Magistri* nei confronti della Regola benedettina. Come è noto, Cassiano, oltre a citare le tre categorie di monaci che si incontrano anche in S. Girolamo, ne aggiunge per conto proprio una quarta —"de quarto genere monachorum"— alla quale egli non attribuisce alcun nome particolare: in realtà si tratta di una nuova specie di anacoreti —ossia dei monaci già considerati nella seconda categoria— il cui tenor di vita costituisce però una palese e grave deformazione dell'ideale di quelli. Ora, la *Regula Magistri*, prima di passare a trattare della quarta, famigerata categoria da essa introdotta —quella dei girovaghi— ha pure un accenno a tali falsi anacoreti redatto appunto sullo schema del testo di Cassiano: "simul et hii qui nuper conversi inmoderato fervore aeremum putant esse quietem et non putantes insidiari et nocere diabolum singulare cum eo pugnam inducti et securi invadunt sine dubio inducti lupi faucibus occursuri" [8].

E' pur vero che una simile aggiunta all'elenco, per uno scrupolo di fedeltà materiale a Cassiano, può costituire, dal punto di vista della chiarezza, ciò che il Vandenbroucke ha chiamato un "illogisme" [9], per quanto già il Capelle molti anni innanzi notasse, per lo stesso motivo, "une certaine inconséquence" nello stesso testo originario di Cassiano [10]; ma, dal punto di vista redazionale, è altrettanto innegabile che anche qui, come in parecchi altri casi, ci troviamo di fronte ad una diretta dipendenza della *Regula Magistri* da Cassiano, laddove la Regola di S. Be-

6. *Regula Magistri*, 1, ed. VANDERHOVEN-MASAI-CORBETT (*Publications de Scriptorium*, 3), Bruxelles-Paris, 1953, p. 148. Per l'influsso di S. Leone V. R. DOLLE, "*Fraterna ex acie*", in *Studia Anselmiana*, 44, Roma, 1959, pp. 126-128.

7. Sulla questione, ma con atteggiamento negativo, v. F. VANDENBROUCKE, *Sur les sources de la Règle bénédictine et de la Regula Magistri*, in *R. bén.*, 62 (1952), p. 243.

8. Ed. cit., p. 149, 25-29; un'eco di questo testo ricompare al c. 7, p. 164, 60.

9. VANDENBROUCKE, *art. cit.*, p. 247.

10. B. CAPELLE, *Les oeuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine*, in *Rev. Liturg. et Monast.*, 14 (1929), p. 309.

nedetto si è ormai svincolata da una tale posizione di ingiustificato servilismo letterario a riguardo delle sue fonti.

Ad ogni modo, l'aggiunta più personale dell'anonimo legislatore, se così vogliamo chiamarlo, consiste nell'inserzione del curioso passo relativo ai girovaghi, redatto sulla linea delle critiche già avanzate da S. Agostino [11] e da S. Basilio [12] e sovraccarico per giunta di una amplificazione che costituisce uno dei testi più caratteristici dell'antica letteratura monastica. Ma tutto quanto il capitolo, a causa della sua terminologia tecnica davvero unica —*monachus, eremita, sarabaita, anachoreta, gyrovagus*— si presenta come appartenente ad una fase testuale a sè, diversa dal rimanente corpo della Regola, in cui simili vocaboli, per quanto strano ciò possa sembrare, non compaiono più [13].

Non solo, ma a proposito del quarto genere di monaci, i girovaghi —vocabolo già in sè di grande interesse linguistico in quanto neologismo ibrido, greco-latino, della terminologia monastica— dicendosi che essi sono accolti "per diversorum cellas et monastheria", anche mediante il termine *diversus* si intende alludere, come ha ben dimostrato il Corbett [14], a monaci, solitari. L'espressione, pertanto, isolata da tutto il suo contesto e, soprattutto, scissa dalla polisemia che l'ha originata, è stata poi accolta nella Regola di S. Benedetto entrando a far parte della definizione stessa dei girovaghi, categoria che il Santo, non trovandola nè in S. Girolamo nè in Cassiano, ha tolto di peso dalla *Regula Magistri*. In tal modo, eliminato il superfluo accenno ai falsi anacoreti ed il lungo excursus sui girovaghi, il capitolo *De generibus monachorum* era ormai definitivamente acquisito alla tradizione monastica occidentale.

Pure nella Regola benedettina codesto capitolo, base per altro di tutta la concezione del Santo dal punto di vista istituzionale, rivela la particolare genesi redazionale da cui esso è stato elaborato, poichè anche S. Benedetto, oltre il capitolo I, non ricorda più eremiti nè cenobiti, nè sarabaiti o girovaghi, limitandosi solo a parlare di *monachi* o *fratres*, per quanto è forse un po' azzardato affermare, con il Lorié, che il significato del termine *monachus* sia proprio estraneo alla mentalità del Santo quasi che egli abbia potuto conoscerlo solo per il tramite di Cassiano [15] —e, aggiungiamo noi, della *Regula Magistri*— dato che ormai in Italia e nel secolo VI tale vocabolo era di dominio comune. S. Benedetto stesso si farà anzi uno scrupolo di adoperarlo di preferenza, sostituendolo abba-

11. S. AGOSTINO, *De opere monachorum*, 36, in *C.S.E.L.* 41, pp. 585-586.
12. S. BASILIO, *Const. mon.*, 9.
13. Eccetto in una reminiscenza contenuta nel c. 7, p. 164, 49-50.
14. P. B. CORBETT, *The Latin of the Regula Magistri* (Université de Louvain. *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, IV, 17), Louvain, 1958, pp. 118-127.
15. L. TH. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* (*Latinitas Christianorum Primaeva*, 11), Noviomagi, 1955, p. 33.

stanza frequentemente nei passi in cui le sue fonti usavano altri termini equivalenti, come *discipulus* [16].

Chiarificata in tal modo la genesi letteraria del capitolo, il contenuto del medesimo non presenta particolari difficoltà esegetiche. Sulla linea di una tradizione ormai bisecolare, nella quale la Regola affonda profondamente, anche sotto questo aspetto, le sue radici, il Santo afferma che solo due sono le categorie legittime di monaci ed altrettante le deformazioni. La sua Regola, ad ogni modo, si indirizza ai soli cenobiti, il "coenobitarum fortissimum genus" la cui forza risiede appunto nel vigore della disciplina e della Regola. L'eremitismo, per quanto rappresenti sempre una forma superiore di vita monastica, riservata a chi ha già fatto le sue prime armi nel cenobio, è ormai superato dal Santo come nella propria esistenza così nel proprio codice monasteriale. Non è escluso tuttavia che il capitolo finale della Regola, esortante ad un più alto fervore di perfezione, contenga di nuovo implicitamente un riferimento all'ideale eremitico, mai scomparso del tutto lungo la tradizione medievale ed anzi rinfocolatosi in alcune epoche con particolare vitalità [17].

L'ideale di S. Benedetto è così fissato in quello cenobitico, che, secondo alcuni, si rifletterebbe anche nella formula della professione, se il tanto discusso voto della "conversatio morum" è direttamente contrapposto all'eremitismo, così come la stabilità si contrappone ai girovaghi e l'obbedienza ai sarabaiti [18].

* * *

Più o meno contemporaneamente a S. Benedetto, la tradizione monastica orientale, ignorando la categoria dei girovaghi, continua invece ad essere fedele alla classica tripartizione di S. Girolamo e di Cassiano, come appare dal seguente passo di S. Giovanni Climaco:

> "Triplex omnino est omnis religiosae et generosae vitae ratio: vel ut solus et solitarius decertando vivas; vel cum uno alterove sodali; vel ut in coenobio per patientiam conquiescas" [19].

Quanto all'Occidente, non ci si può certo attendere di trovare troppo presto degli echi del I capitolo della Regola benedettina nella letteratura

16. Cfr. S. Benedicti *Regula*, a c. di G. Penco, Firenze, 1958, pp. XXXVII e 256.

17. G. Penco, *Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto*, in *Benedictina*, 8 (1954), pp. 25-42; A. Hastings, *St. Benedict ant the eremitical Life*, in *The Downside Review*, 68 (1950), pp. 191-211.

18. O. Lottin, *Les voeu de conversatio morum dans la Règle de S. Benoît*, in *Rech. de Théol. anc. et médiév.*, 26 (1959), pp. 5-16; ma tale interpretazione non sembra aver riscosso, sul terreno filologico, l'unanime suffragio degli studiosi.

19. S. Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*, 1, in *P.G.* 88, 641.

e nella legislazione monastica dell'alto Medio Evo, tanto è noto che esse erano ancora ben poco o punto influenzate dal codice di S. Benedetto [20]. Nè desterà meraviglia che la più antica regola testimone della diffusione di tale codice, e cioè la *Regula ad Virgines* di S. Donato di Besançon, redatta intorno al 630, scarti precisamente il I capitolo di S. Benedetto, per il fatto evidente che esso non si adattava alle condizioni e alle esigenze di una comunità femminile [21].

Ma intanto la già ricca esperienza del monachesimo occidentale, parallelamente alla propria evoluzione istituzionale ed ideologica che porterà all'adozione di parecchie regole in uno stesso monastero, continua ad elaborare nuove classifiche dei diversi generi di monaci, specialmente per opera della tradizione ispanica. Tali generi infatti, in seguito ad uno sdoppiamento fra le categorie già elencate da S. Girolamo e da Cassiano, da tre o quattro sono divenuti sei in S. Isidoro, che con tutta probabilità non ebbe occasione di conoscere il testo di S. Benedetto:

> "Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua vero teterrima, atque omnimodis evitanda. Primum genus est coenobitarum [...] Secundum genus est eremitarum [...] Tertium genus est anachoretarum [...] Quartum genus est qui sibi anachoretarum imagine blandiuntur [...] Quintum genus est circumcellionum [...] Sextum genus est monachorum, et ipsum teterrimum atque neglectum [...] Aegyptiorum lingua sarabaitae, sive remobothitae nuncupantur" [22].

Una simile classifica del grande Dottore, sollecito di applicarla in qualche modo anche alla vita clericale nel capitolo *De generibus clericorum* [23], non basterà però ai successivi padri dell'ascetismo ispanico del secolo VII, per i quali i generi di monaci diverranno addirittura sette o otto [24], amplificazione a cui sarà particolarmente interessato S. Valerio di Bierzo: di lui ci rimane appunto, come è noto, un frammentario opuscolo trattante *De septimo genere monachorum* [25].

Quali che siano le sporadiche e dubbie allusioni di autori dell'epoca merovingica [26], a poco a poco l'influsso della concezione di S. Benedetto

20. G. PENCO, *La prima diffusione della Regola di S. Benedetto*, in *Studia Anselmiana*, 42, Roma, 1957, pp. 321-345.
21. S. DONATO, *Regula ad Virgines*, in *P. L.* 87, 273 D. Più tardi Eloisa farà notare le difficoltà di adattamento della Regola ai monasteri femminili: *Epist.* 6, in *P. L.* 178, 213 C.
22. S. ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, II, 16, 2-9, in *P. L.* 83, 794-799.
23. "Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est, sine capite, quem sequantur, ignorantium": ID., *Ibid.*, II, 3, 779 A.
24. Cfr. *P. L.* 66, 247.
25. *P. L.* 87, 437.
26. Scrivendo alle autorità spagnuole ricorda i "multi giroaci" che abusano del prossimo DESIDERIO DI CAHORS, *Epist.* II, 8, ed. W. ARNDT², in *C. C.* 117, 1957, p. 332.

si fa sentire anche sulla legislazione monastica ufficiale. Sotto questo aspetto, la più antica allusione al capitolo I della Regola è quella contenuta nel can. 5 del VII Concilio di Toledo (a. 646), in cui si prescrive che alla vita eremitica nessuno sia ammesso se prima non è passato attraverso la vita cenobitica, esattamente come vuole S. Benedetto:

> "Deinceps autem nullos ad tam sanctum propositum admittendos, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas monasteriorum regulas plenius eruditi, et dignitatem honestae vitae, et notitiam potuerint sanctae promereri doctrinae: quod regulae sancti Benedicti omnino consentaneum est, edicentis, ut ad vitam eremiticam seu anachoreticam nullus prius admittatur, quam in monasterio probatione diuturna exercitatus fuerit. Denique addunt patres, vagos monachos, aut suis restituendos, si fas est, coenobiis; aut, si difficile est, saltem ad honestatem ab episcopis compellendos" [27].

A sua volta, il can. 27 del sinodo tenuto a Roma nell'826 sotto Eugenio II mostra un altro chiaro riferimento al testo di S. Benedetto [28], mentre ormai non è raro trovare accenni ai monaci viventi "non secondo la regola" o in maniera "non canonica".

L'integrale adozione del codice benedettino, fonte ordinario della legislazione religiosa, e la piena affermazione dell'ideale cenobitico all'epoca carolingica conferiscono un carattere quasi canonico alla divisione dei generi di monaci del I capitolo della Regola. Dal canto loro, i commentatori della Regola benedettina insistono fortemente sulla preminenza dell'elemento cenobitico, rivendicandone l'esistenza storica già prima dei grandi padri dell'eremitismo egiziano (Paolo e Antonio), per affermare che i cenobiti, ai quali è indirizzata la Regola, sono i continuatori ed i veri rappresentanti dell'antica chiesa gerosolimitana: "Coenobitae enim sumpserunt initium a primitiva Ecclesia Ierosolimis constituta" [29].

* * *

Mentre il solo genere dei cenobiti esaurisce per il momento tutto lo sforzo dei legislatori e l'acume degli interpreti, la categoria degli eremiti ritornerà d'attualità nella letteratura e nella legislazione monastica agli inizi del secondo Millennio, favorita da quella "crisi del cenobitismo" su cui è andato appuntandosi da qualche tempo l'interesse degli storici del monachesimo [30]. Ed infatti le polemiche tra eremiti e cenobiti —come

27. MANSI, X, col. 763.
28. MANSI, XIV, col 1007; v. anche G. FERRARI, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano, 1957, pp. 383-402.
29. PS. PAOLO DIACONO, *In S. Regulam Commentarium*, Montis Casini, 1880, p. 34.
30. J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, in *Bullett. dell'Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Arch. Murator.*, 70 (1958), pp. 19-41.

pure quelle tra Cluniacensi e Cisterciensi e tra monaci e canonici— rinfocolando il senso della tradizione, acuiscono per conseguenza il bisogno di una giustificazione del proprio stato di vita in confronto di quella. Ed è proprio il capitolo *De generibus monachorum* che viene più spesso addotto in causa nelle innumerevoli controversie monastiche del pieno Medio Evo (secoli XI-XII), per rifarsi al giudizio stesso del legislatore S. Benedetto, ormai maestro universalmente riconosciuto della vita religiosa dell'Occidente.

L'istituzione monastica, con il passar dei secoli, ha subìto anch'essa la sua evoluzione, ma il codice benedettino costituisce sempre il punto di riferimento a cui i polemisti e gli agiografi si rifanno, non evitando talora errori d'interpretazione o anacronismi. S. Benedetto, certo, ha scritto la sua Regola per i cenobiti, ma quando il cenobitismo, dopo il trionfo ottenuto nell'alto Medio Evo, è di nuovo contrastato dalle correnti eremitiche e dall'ideale della *peregrinatio,* esso non esaurisce più tutte le possibilità e le esigenze dell'ascetismo cristiano, il quale nondimeno continuerà a rifarsi alla Regola dei monaci, codice indiscusso di tutta la vita monastica occidentale, per legittimare di fronte ad esso la propria esistenza. Scrivendo all'abbadessa Heilika, il biografo del vescovo S. Erardo (sec. XI) le ricorda, tra l'altro, come essa possa vantarsi non solo della vita cenobitica, ma anche del prezioso frutto costituito da quella eremitica [31]. Più tardi, congregazioni eremitiche —come quella dei Guglielmiti— assumeranno quale regola la Regola di S. Benedetto senza trovare in ciò alcuna difficoltà o contraddizione [32].

Si può in tal modo constatare agevolmente come la quadruplice divisione delle differenti specie dei monaci consacrata dalla Regola benedettina abbia assunto nei secoli successivi diverse formulazioni a seconda delle diverse correnti monastiche le quali appunto, sulla base di tale capitolo, hanno sentito il bisogno di esporre in maniera programmatica il proprio ideale. E accanto alle diverse categorie di monaci compare pure la concezione di un progressivo sviluppo dell'unica vocazione monastica, la quale, ad esempio secondo la primitiva ideologia romualdina, può passare dal cenobitismo all'eremitismo per giungere fino alla reclusione, temporanea o perpetua, così come non è escluso, dopo l'esperienza eremitica, il passaggio all'*evangelium paganorum* e al martirio [33].

Chi, per la prima volta ed in maniera sistematica, difenderà la legittimità dello stato eremitico interpretando a questo fine il I capitolo della

31. "Quasi vero parvae sit auctoritatis mundo abnegasse, sunt apud te, quae, vivae mortuae, vitam etiam abnegaverunt, ut non tantum abundes coenobitis, sed auctoriosius fructifices heremitis, quae in anima meruerunt promissum: «Qui adheret Domino, unus spiritus est»": *Vita Ehrardi Ep. i Bavarici auctore Paulo,* in *M.G.H., SS. rer. Merov.,* VI, 1913, p. 9.

32. *A.S.,* Febr. II, 1658, p. 478.

33. Cfr. ad esempio S. BRUNO DI QUERFURT, *Vita dei cinque fratelli,* 4, Camaldoli, 1951, p. 41.

Regola benedettina sarà S. Pier Damiani, il grande teorico ed apostolo della vita solitaria. Per lui S. Benedetto, pur legiferando in primo luogo per i cenobiti, mentre "colloca il monaco nel cenobio, lo dirige tuttavia all'eremo". L'argomentazione, basata su di una esegesi appassionata ed incalzante, è contenuta nella celebre lettera 12 del libro VI: secondo il Santo Dottore, infatti, S. Benedetto

> "monasteria quidem doctrinae suae mandatis instituit, super eremitas vero nullum sibi magisterium arrogavit. Enumeratis siquidem quatuor generibus monachorum, praesto subiunxit: "His ergo omissis..." Qui ergo ad solum coenobitarum genus se contulit disponendum, patenter innotuit quod eremitarum sibi non applicuit institutum [...] ostendamus nunc qualiter, ut hoc fieret, hoc est, ut monachus de monasterio festinaret ad eremum, etiam provocavit. Haec itaque nostra non sunt, sed eiusdem Patris nostri verba: "Secundum, inquit, genus est anachoretarum..." Ex quibus utique manifeste colligitur quia doctor almificus de monasterio fratrem quemlibet ad eremum conscendere non modo non prohibuit, verum insuper monuit et docuit, insuper etiam quibusdam persuasionibus incitavit. Auctoritatem quippe dat, ut diuturna prius probatione frater in monasterio discat qualiter in eremo contra callidi tentatoris argumenta confligat. Hic enim pugnare multorum solatio fretus inchoat, ut illic postmodum sola manu vel brachio infatigabiliter se et indesinenter exercens, carnis ingruentibus vitiis, vel cogitationibus non succumbat [...] ut videlicet monasterii conversatio non aliud quam eremi sit praeparatio [...] In illis itaque sanctae Regulae verbis, quae supra posuimus, perspicue declaratur quia S. Benedictus, dum in monasterio hominem ponit, ad eremum dirigit [...] Sed forte dicatur quia nos sancti viri verba ad nostrae voluntatis arbitrium violenter inflectimus, et potius argumentis innitimur quam in hac interpretatione verborum nobis suffragetur veritas. Inquiramus adhuc beatissimum virum, ut quod super huius disceptationis articulo sentiat enucleatius elucescat, et illa quidem eius quae supra posuimus in ipso sanctae regulae reperiuntur exordio. Videamus nunc quo eamdem regulam finem concludat: "Regulam autem hanc descripsimus"..." [34].

In questa pagina, la più esplicita sul problema che ebbe ad interessare i difensori della vita eremitica, l'ideale della perfetta solitudine è direttamente riallacciato alla concezione benedettina, così come —dal punto di vista istituzionale— S. Romualdo aveva voluto che l'eremo fosse anch'esso completamente inserito nella disciplina della Regola. E mentre per S. Benedetto "eremita" è lo stesso che "anacoreta", per la tradizione romualdina, illustrata dal Damiani, anche l'eremita è invece inquadrato in un organismo comunitario —l'eremo camaldolese— concepito ed attuato nello spirito di S. Benedetto [35]. E' la Regola stessa che esorta a com-

34. S. PIER DAMIANI, *Epist.* VI, 12 in *P.L.* 144, 392-396
35. A. GIABBANI. *Lo spirito della Regola di S. Benedetto e la vita monastico-*

piere tale progresso nel distacco dal mondo, sotto pena, in caso contrario, di non soddisfare al fine ultimo della medesima.

Alla luce di una simile energica rivendicazione dell'ideale eremitico, tutta la vita del padre degli "eremiti razionali", S. Romualdo, è vista in singolare armonia con l'antico tema ascetico della "singolare pugna dell'eremo" [36]. Una volta riaffermata la legittimità degli eremiti di fronte ai cenobiti, proprio per il desiderio che la vita monastica codificata da S. Benedetto possa raggiungere quella perfezione che le è consentanea e che difficilmente può essere raggiunta nell'ordinamento cenobitico, degli altri generi di monaci il Damiani non si occupa più se non per condannare gli indisciplinati ed i ribelli, ai quali applica il termine di "girovaghi" [37] o anche di "sarabaiti" [38]. I soli religiosi legittimi, come dichiara espressamente ai monaci Pietro ed Albizone, sono gli eremiti ed i cenobiti: "Nunc igitur, fratres charissimi, alter scilicet teres forma coenobitarum, alter imitandum eremiticae conversationis exemplum" [39], mentre altrove giunge perfino a parlare del "Sacramentum monachorum" e del "Sacramentum eremitarum" [40].

Anche Pietro il Venerabile scorgerà nel capitolo I della Regola benedettina un invito alla vita eremitica, a cui si accede dopo aver combattuto nella "fraterna acies" del cenobio [41]: non si tratta quindi solo di constatare una presa di posizione a favore dell'eremitismo, ma di vedere come tale posizione intenda appoggiarsi proprio sul capitolo I della Regola e sia rappresentata pure, nel caso, da uno dei grandi padri del cenobitismo cluniacense.

Esaltando di preferenza l'uno o l'altro dei due primi generi di monaci, a seconda delle diverse tendenze, tutta la tradizione monastica medievale,

eremitica secondo S. Pier Damiano, in *Benedictina,* I (1947), pp. 135-156; FR. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (*Studia Anselmiana,* 34), Roma, 1954, pp. 40-41.

36. G. TABACCO, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdina,* estr. da *Il Saggiatore,* 4 (1954), p. 14.

37. "In monachico sane ordine, quos in claustris sub abbatis imperio regulariter manere conspicimus, consequenter utique monachos appellamus; quos autem proprium possidere, indifferenter huc illucque discurrere, solutos legibus iuxta propriae voluntatis arbitrium diffluere cernimus, non monachorum, sed gyrovagorum potius dignos vocabulo iudicamus. Sunt itaque Sarabaitae monachorum, sunt etiam clericorum": S. PIER DAMIANI, *Opusc.* XXVII, 3 *De communi vita canonicorum,* in *P.L.* 145, 507 C. Contro i monaci girovaghi è in gran parte diretto l'*Opusc.* XII, in *P.L.* 145, 255-292.

38. Il giovane discepolo di S. Romualdo, che con lui visse sul monte Sitria e lo accusò con il "dehonestatis improperium" è detto da S. Pier Damiani "sarrabaita reprobus": *Vita B. Romualdi,* 49, ed. G. TABACCO (*Fonti per la storia d'Italia,* 94), Roma, 1957, p. 92, 3.

39. S. PIER DAMIANI, *Opusc.* XII, 33, in *P.L.* 145, 289 A.

40. ID., *Sermo* 69, in *P.L.* 144, 901.

41. S. PIETRO VENERABILE, *Epist.,* I, 20, in *P.L.* 189, 92 A; J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien,* in *Petrus Venerabilis* 1156-1956 (*Studia Anselmiana,* 40), Roma, 1956, p. 118. V. anche *Epist.,* IV, 33, 364 A.

da Odone di Cluny [42] a Odone di Canterbury [43], da Baltero [44] a Reginone di Prümm [45], da Graziano [46] a Wibaldo [47], da S. Bernardo [48] ad Ogerio di Lucedio [49], da S. Ildegarde [50] a S. Ugo di Cluny [51], sarà però concorde, come è ovvio, nel ripetere la condanna già pronunciata da S. Benedetto a riguardo dei girovaghi. E' sempre il codice benedettino che fa testo in materia: solo molto raramente, e abbastanza anacronisticamente, qualche opera monastica risale alle classificazioni anteriori, come avviene nel *Chronicon Novaliciense* a riguardo dell'epistola 22 di S. Girolamo [52].

Nè si può dire che sia scomparso del tutto il genere dei sarabaiti, anche se l'identificazione di esso e, per conseguenza, le relative invettive, costituiscono ormai solo un luogo comune dell'omiletica monastica medievale [53]. In modo particolare sul ben noto tema polemico del "mentiri Deo per tonsuram" si potrebbero citare testi di S. Anselmo [54], di Giuliano di

42. Il Santo lo applica a quel monaco che ingiustamente scomunicò Teodosio il Grande: *Collationes*, I, 23, in *P.L.* 133, 535 A.

43. ODONE DI CANTERBURY, *Constitutiones*, VI, in *P.L.* 133, 948 D.

44. Egli si presenta a Notkero Labeone "licet socius girovagorum": *Vita Fridolini Confess. auctore Balthero*, in *M.G.H., SS. rer. Merov.*, III, 1896, p. 354.

45. REGINONE DI PRÜMM, *De Eccles. Discipl.*, II, 32 (Append. I), in *P.L.* 132, 376 B.

46. GRAZIANO, *Decretum*, P. II, C. XVI, q. I, cap. 33, in *P.L.* 187, 1001 B; non v'è però alcun diretto riferimento al I capitolo, come appare anche da S. BRECHTER, *Die Regula Benedicti im Decretum Gratiani*, in *Studia Gratiana*, II, Bologna, 1954, pp. 3-11.

47. WIBALDO ABB. STABUL., *Epist.* 275, in *P.L.* 189, 1348 B.

48. S. BERNARDO, *Epist.* 68, 4, in *P.L.* 182, 178 C; 241, 3, 435 B (il monaco Enrico, "gyrovagus et profugus super terram").

49. "Multi enim ad monasterium veniunt, ut ibi glorianter vivant: qui male incipiunt et male consummant, semper vagi et nunquam stabiles": OGERIO DI LUCEDIO, *Sermo XII De verbis Domini in Coena*, 5, in *P.L.* 184, 937 D; v. anche XV, 2, 947 B.

50. "Ante tempora B. Patris huius Benedicti, nulla certa regula monachi confirmati, diversa incertitudine et instabilitate hac et illac vagabantur, certo magisterio et certa locatione carentes. Quapropter ipse vitia instabilitatis morum illorum describens, ut vita eorum a fidelibus monachis devitetur, monet": S. ILDEGARDE, *Explanatio Regulae S. Benedicti*, in *P.L.* 197, 1055.

51. UGO CLUNIAC., *Statuta*, 35 *De Gyrovagis*, in *P.L.* 209, 889.

52. *Chronicon Novaliciense*, II, 1, a c. di C. CIPOLLA (*Fonti per la storia d'Italia*, 32), Roma, 1901, pp. 123-25. Per il significato di tale particolare v. G. PENCO, *Tradizione mediolatina e fonti romanze nel Chronicon Novaliciense*, in *Benedictina*, 12 (1958), p. 11.

53. V. ad esempio S. ODONE, *Collationes*, III, 23, in *P.L.* 133, 607, AB: "Occasione illius verbi, quo Deus ad prophetam loquens filios Israel apostatrices gentes vocat, occasionem sumpsimus, qua contra nos miseros, non monachos ut falso nominatur, sed sarabaitas, id est renuitas, qui iugum regularis disciplinae renuimus ista diceremus".

54. "False professor, qua impudentia potes pati videri in te tonsuram et vestem professionis, cuius non habes vitam?": F. S. SCHMITT, *Des Hl. Anselm von Canterbury Gebet zum hl. Benedikt*, in *Studia Anselmiana*, 18-19, Roma, 1947, p. 299, 38-39; "ab hac vita longe exulando, mentiri deo et angelis et hominibus ipsa mea conscientia convincor", ibid., p. 298.

Vézelay [55] e di S. Pietro il Venerabile [56]; specialmente poi Pietro Abelardo si occupa di questo detestabile genere:

"Tanto autem periculosius in saecularibus turbis et in frequentia hominum habitamus, quanto eorum nostro maior est numerus, et plures cernimus saeculares quam religiosos homines. Quod enim periculum tunc maxime incurrimus, cum bini, vel terni, et nonnunquam singuli inter hos conversamur. Etiam haec loca nostra, quae abbatias dicere non possumus, oboedientiarum nomine commendamus: tanto in hoc mentientes apertius, quanto ab oboedientia regulae et ab ordine professionis nostrae amplius removemur. Ubi enim iuxta institutionem regulae ordo non tenetur, quis inordinatam domum dicere vereatur? Denique duo tantum genera monachorum commendat auctoritas, caenobitarum scilicet atque anachoretarum. Qui autem in saeculo bini vel terni aut singuli conversantur, nec tantum fratrum numerum habent, ut observantiam regulae impleant, profecto nec caenobitae sunt, nec anachoretae: caenobitae quidem cum sub regula non degant, sed nec anachoretae cum in solitudine non vivant" [57].

Per Ivo di Chartres, invece, sarabaiti e girovaghi in sostanza si equivalgono:

"Dicant mihi tam subtiles divinorum iudiciorum scrutatores, quid salubrius sit monachis, utrum permanere coenobitas sub praepositorum suorum obedientia [...] an fieri Sarabaitas, ut in privatis locis proprio iure vivant. Verum cum quidam ex hac professione in melotis suis vicos, castella, civitates gyrando perlustrent, humilitate vestium, vilitate ciborum, merita sua populis ostentant. Ambiunt fieri magistri qui nunquam fuerunt disciputi, deprimentes vitam omnium hominum, quia non sunt quod ipsi sunt. Hos nec eremitas computandos intelligo, nec coenobitas, sed gyrovagos aut Sarabaitas, qui corpus Christi quod est Ecclesia tanquam ad unum membrum redigunt" [58].

55. "Assumunt novi hominis habitum et retentant more veteris, Deo per tonsuram et habitum mentientes": M. M. Lebreton, *Les sermons de Julien moine de Vézelay*, in *Analecta Monastica*, III (*Studia Anselmiana*, 37), Roma, 1955, p. 133; "... ceteros quos saeculares appellant, nec clericos quidem dixerim, quippe ubi nullus ordo est, et mentiri Deo per tonsuram noscuntur", ibid., p. 136.

56. S. Pietro Venerabile, *Epist.* II, 2, in *P.L.* 189, 187 B. V. pure le Meditazioni del monaco di Farne: "Audiant hec qui sibi de sanctitate blandiuntur qui in terrenis fortiter inihant et caduci huius seculi honores ambiciose querunt, qui per tonsuram quamvis mencientes, posse videntur Domino dicere: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te". H. Farmer, *The Meditations of the Monk of Farne*, 71, in *Anal. Monast.*, IV (*Studia Anselmiana*, 41), Roma, 1957, pp. 201-202.

57. Pietro Abelardo, *Sermo* XXXIII *de S. Joanne Baptista*, in *P.L.* 178, 589. E' curiosa la circostanza che in un sermone pseudobernardino lo schema letterario del "terzo genere di monaci" serve per qualificare un particolare tipo di superbia: "Est et tertium genus teterrimum, uti de virtutibus, de miraculis, de intelligendis angelorum linguis, vel mysteriis coelestibus apud se gloriari". *Sermo in Canticum B. Virginis Mariae*, 7, in *P.L.* 184, 1125 D.

58. Ivo di Chartres, *Epist.* 192, in *P.L.* 162, 199-201.

Anche Isacco della Stella, descrivendo un "duplice genere di monaci da poco formatosi", presenta dei religiosi che possono rientrare nelle categorie suddette, specialmente in quella dei girovaghi, pur alludendosi anche ai falsi eremiti [59].

Ed infatti l'eremitismo stesso, il più alto ideale della vita monastica, ha pure i suoi critici, come quel Pagano Bolotino, di cui recentemente dom Leclercq ha pubblicato il poema contro i falsi eremiti [60]. Più frequentemente si insiste invece sui vantaggi della vita cenobitica, fondata sul "coenobitarum forte propositum" [61], mentre nei riguardi della vita eremitica si avanzano le riserve già sollevate da S. Benedetto quanto ai pericoli di un simile stato, privo del conforto dei confratelli. Così Giovanni di Fécamp [62], Adamo Scoto [63] ed in modo particolare S. Bernardo:

> "Congregatio enim pro fortitudine sua terribilis est, ut castrorum acies ordinata. Vae autem soli! quia si ciderit, non habet sublevantem (*Eccle.* IV, 10). Quod si cuiquam ex antiquis Patribus gratiam hanc concessam audivimus, non expedit temere se committere huic periculo, nec oportet tentare Deum, sicut et magister noster, de anachoretis loquens: «Qui non, inquit, conversionis fervore novitio etc.»" [64].

Nel quadro poi della polemica con i canonici regolari per la rivendicazione dell'autentica "vita apostolica", Onorio di Autun dichiara che i cenobiti costituiscono il più antico genere di monaci, "quod non solum tempore, sed etiam gratia primum est" [65]. I monaci, infatti, ed in particolare i cenobiti, traggono la loro origine dagli Apostoli: lo afferma l'*Exordium magnum Cistercii* [66], a cui fa eco Goffredo di Auxerre, per il quale il vero eremita, separato dal mondo e libero dalle cure secolari, è il cenobita: "Numquid non solitudo, ubi nulla sollicitudo cuiuslibet etiam necessitatis humanae? Aut quis olim anachoreta tam alienus a saeculo

59. ISACCO DELLA STELLA, *Sermo* 50, in *P.L.* 194, 1860.

60. J. LECLERCQ, *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*, in *R. bén.*, 68 (1958), pp. 52-86.

61. S. ANSELMO, *Epist.* I, 29; H. DE SAINTE-MARIE, *Les lettres de S. Anselme de Cantorbéry et la règle bénédictine*, in *Mélanges Bénédictins*, S. Wandrille, 1947, p. 268, n. 13.

62. "Proficienti in cenobio, heremum suggerit, et adquiescentem sibi procul dubio a via veritatis avulsum, nisi citius resipiscat, praecipitio aeternae mortis interimit": J. LECLERCQ, *Jean de Fécamp et S. Bernard dans les florilèges anciens*, in *Analecta Monastica*, I (*Studia Anselmiana*, 20), Roma, 1948, p. 107, 72-74.

63. "Exstinctis prius vitiis carnis, sedatis tumultuosis motibus mentis, de perfectione vitae coenobialis ad secretam anachoreticae conversationis puritatem sancti iam dudum Patres pertingere solebant": ADAMO SCOTO, *De tripartito tabernaculo*, II, 137, in *P.L.* 198, 742 C.

64. S. BERNARDO, *In Circumcisione Domini, Sermo* III, in *P.L.* 183, 139 D.

65. ONORIO DI AUTUN (PS. RUPERTO), *De vita vere apostolica*, IV, 8, in *P.L.* 170, 647; v. anche RUPERTO, *In Regulam S. Benedicti*, IV, 12, ibid., 534 D.

66. *Exordium magnum Cisterc.*, I, 2, in *P.L.* 185 bis, 998 A.

et ab omni negotio tam immunis quam verus hodie coenobita videtur?" [67]. E un altro monaco anonimo, un poeta, termina una lunga "satira contro i diversi stati" con un elogio del cenobitismo tradizionale, quello di quei monaci che restano degli autentici solitari, *heremitae boni,* anche in seno alle loro comunità [68].

Il bisogno di ricorrere al I capitolo della Regola per difendere il genere dei cenobiti fa dire formalmente a Turstino arcivescovo di York in una lettera a Guglielmo vescovo di Canterbury: "Non agnoscit suos beatus Benedictus, nisi sub Regula et abbate in coenobiis degentes" [69]. A questo proposito i testi polemici sono molto numerosi, giacchè in questo periodo la questione della propria legittimità monastica è all'ordine del giorno, nè possiamo evidentemente seguire tutte le discussioni e le diatribe agitate in merito negli ambienti monastici; a noi qui interessa solo vedere come in tale questione si avverta il bisogno, da parte delle tendenze più diverse o addirittura opposte, di ricorrere alla Regola di S. Benedetto ed in particolare al I capitolo di essa —*magna carta* di tutto il monachesimo medievale— per legittimare l'una piuttosto che l'altra posizione.

E a tale capitolo, chiaro ed autoritativo, si ricorre anche per ribattere le obbiezioni di coloro che, a difesa dell'eremitismo, vorrebbero rifarsi alla biografia gregoriana del Santo, specialmente nella fase anacoretica di Subiaco. L'argomento, non privo di interesse in quanto ci rivela la coscenza di un possibile contrasto fra la Regola e la vita di S. Benedetto, è sviluppato con calore dall'anonimo oppositore di Teobaldo d'Etampes nel *Rescriptum cuiusdam pro monachis:*

> "Quod autem testatur sanctum Gregorium dixisse, quod Benedictus in specu latitans vix a quodam presbitero cibos ei deferente reperiri potuit, nichil ei hoc ad improperium cenobitarum suffragabitur, si regulam eiusdem sancti Benedicti bono et simplici animo, et non invido corde, legere et intelligere voluerit. Dicit enim ibi sanctus vir fuisse quatuor genera monachorum, primum cenobitarum, secundum heremitarum et anachoritarum, tertium sarabaitarum, quartum girovagum [...] Constat igitur de illo quia prius fuerat heremita vel anachorita quam cenobita [...] Videns autem, quia sicut de illo sanctus attestatur Gregorius, spiritu iustorum omnium plenus fuit, quod amplius in Ecclesia Dei proficere posset, si fieret cenobita quam heremita, heremum deserens et monasterium appetens, factus est cenobita. Unde et omissis aliis tribus monachorum generibus, solis cenobitis describit regulam" [70].

67. J. Leclercq, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne,* in *Anal. Monast.*, II (*Studia Anselm.*, 31), Roma, 1953, p. 180.
68. Ed. É. du Méril, *Poésies inédites du moyen âge,* Paris, 1854, pp. 319-325, cit. da Leclercq, *La crise du monachisme, cit.*, p. 37.
69. In S. Bernardo, *Epist.* 490, in *P.L.* 182, 699 B.
70. *Rescriptum cuiusdam pro monachis,* 14, ed. Foreville-Leclercq, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle,* in *Anal. Monast.*, IV (*Studia Anselm.*, 41), Roma, 1957, p. 63; v. anche c. 12, p. 62: "Liquet itaque beatum Iero-

Fra le abbondanti variazioni ed interpretazioni a cui il *De generibus monachorum* ha dato luogo, tendenze più conciliative compaiono invece nell'anonimo trattato *De professione monachorum,* composto probabilmente da un monaco del Bec verso la metà del secolo XII. Ivi si parla pure dei diversi generi di monaci —"buoni" e "cattivi"— divisi in diverse categorie: alla prima appartengono tre specie: quella dei cenobiti, degli eremiti e degli anacoreti, ossia dei reclusi [71].

Ma il capitolo *De generibus monachorum* non è utilizzato solo per fini polemici contingenti: talvolta esso fornisce argomento per esortazioni morali ed ascetiche di interesse più vasto, al di là dell'aspetto strettamente costituzionale che gli è proprio. Sotto questo riguardo, dice S. Bernardo, in ogni chiostro vi saranno sempre i quattro classici generi di monaci di cui parla S. Benedetto, quasi si tratti di essenze immutabili:

> "In omni claustro quatuor illa genera monachorum comprobantur quae describit beatus Benedictus. Sunt enim coenobitae in communi monasterii regula et communi vita obedientiae maiorum deservientes. Sunt anachoritae de quibus dicitur in Job qui aedificant sibi solitudines (*Job* III, 14) quia in communi vita fratrum positi laudabiliter tamen vacant privatae contemplationi. Sunt gyrovagi spirituales qui de lectione ad orationem, de oratione ad laborem pro sui cordis levitate feruntur, in nullo operis fructum stabili constantia et perseveranti devotione praestolantes, sed pro accidia mentis suae nunc hoc nunc illud melius putantes et omnia incipientes, nil perficientes. Sunt et sarabaitae qui seipsos amantes, quae sua sunt quaerentes, in congregatione bini aut terni aut quaterni contra communem monasterii regulam sententias novas et privatas sibi adinventiones fingentes, partes et schismata in congregatione faciunt seque invicem et haeresum suarum schismata defendentes, gregem Domini turbare non desinunt" [72].

Anzi, il valore di tale capitolo è tanto universalmente riconosciuto che esso può venire applicato anche ai chierici, classificati appunto sulla

nimum illis et de illis monachis hec dixisse, qui suo tempore per vastam heremi solitudinem labore manuum victitabant, scilicet heremitis, non de illis quibus sanctus adhuc Benedictus regulam scripturus fuerat, id est cenobitis".

71. Ed. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus,* II, 2, Antverpiae, 1763, pp. 168-177, testo studiato da J. LECLERCQ, *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec,* in *Spicilegium Beccense,* I (Congrès International du IX° Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris, 1959, p. 482.

72. J. LECLERCQ, *Inédits bernardins dans un manuscrit d'Orval,* in *Anal. Monast.,* I, cit., p. 151 (Cod. Luxemb. 32, f. 37, XXII). Analoghe considerazioni, indipendentemente da ogni situazione storica, sono svolte, in proposito, nel Commento alla Regola di Pontigny, tutto intessuto di reminiscenze bibliche ed inteso ad approfondire il significato del vocabolo "monaco": C. H. TALBOT, *A Cistercian Commentary on the Benedictine Rule,* in *Anal. Monast.,* V (*Studia Anselm.,* 43), Roma, 1958, pp. 117-21.

falsariga dei diversi generi di monaci. Come fra questi ultimi solo due sono quelli legittimi e riconosciuti da S. Benedetto e dalla tradizione monastica, così anche per i chierici, dice Gerhoh di Reichersberg, sono soltanto due le categorie autentiche, i chierici regolari e quelli secolari: "Similiter in clero sunt designata genera in nomine prophetarum suscipienda, videlicet communiter viventium, secundum laudabile discipulorum Christi exemplum [...] vel secundum canones in Ecclesia se populumque regentium" [73]. Anche l'anonimo *Liber de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in Ecclesia,* elencando le differenti forme di vita ecclesiastica e religiosa sorte nel decorso dei secoli, affiancherà i monaci ed i canonici secondo i rispettivi ordini e generi, seguendo in ciò la classificazione tradizionale [74].

* * *

Posto da S. Benedetto come introduzione al suo codice monasteriale, il capitolo *De generibus monachorum,* già noto all'ascetismo prebenedettino, è rimasto sempre ben presente allo spirito della posterità medievale nello sviluppo delle innumerevoli forme di vita religiosa sorte attraverso i secoli, regolandone il progresso e legittimandone la funzione. Oggetto a volta a volta di gelosa, irrigidita difesa o di appassionato, generoso superamento, esso ha esercitato in più di un caso un ruolo determinante nella scelta dell'una piuttosto che dell'altra forma di costituzione monastica, rappresentando per noi oggi un prezioso elemento di confronto per seguire, sotto questo aspetto, l'evoluzione dell'ideologia monastica.

Quali che siano stati i motivi contingenti che indussero alcuni "riformatori" —specialmente delle correnti eremitiche— a legittimare la propria posizione facendo appello proprio al I capitolo di una Regola indirizzata solo a cenobiti, è un fatto che il vero significato di tale capitolo e, per conseguenza, tutta l'impostazione normativa e giuridica della Regola ci sarà chiara solo tenendo presente, sia pure con occhio critico, anche le diverse interpretazioni proposte al riguardo dalla tradizione monastica occidentale, ormai disciplinata, una volta per sempre, dal codice religioso del grande Legislatore italico. Ci apparirà in tal modo più evidente, anche

73. Gerhoh di Reichersberg, *Expos. in Ps.* LXIV, 155, *seu Liber de corrupto Ecclesiae statu,* in *P.L.* 194, 104; v. anche LXIV, 137, 94 B.

74. "Descriptis igitur duobus tripertitis ordinibus monachorum et canonicorum, quorum partitio prima dicitur eremitarum, qui frequenter et a veteribus monachi appellati sunt, uno autem qui non in numero ecclesiasticae Regulae, id est monachorum saecularium solummodo tecto et relicto, et de medio ecclesiae utinam sublato, aliis vero ordinibus pro posse commendatis et laudatis, hic primus liber professionum vel diversorum ordinum qui sunt in Ecclesia finem accipiat": *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia,* 73, in *P.L.* 213, 850 C.

sotto questo aspetto, come il monachesimo medievale, nella sua ricchissima esperienza religiosa, abbia visto nella *Regula sancta* non un testo chiuso, quasi fissato per sempre nella sua immobilità e rigidità, ma un testo vivo, mirabilmente adattabile alle più diverse correnti e tendenze della spiritualità e dell'ascetismo cristiano, aperto ad ogni sincero sforzo verso la carità e la perfezione.

Abbazia di Finalpia
(Savona)

El Paular (Madrid),
13 settembre 1960

A. FISKE

SAINT ANSELM AND FRIENDSHIP*

Saint Anselm, the *doctor magnificus* of the eleventh century, like his predecessors conceived of an earthly city, penetrated with monastic spirit, that is a preparation for the heavenly city. His very original system of thought is Platonic and Augustinian and its central point is the doctrine of the Image. The soul is a mirror; within it is reflected the Divine Face, the One who alone is Love and to be loved, yet who does not in his greatness annihilate the world, but is the only basis for its reality and its hierarchy of being [1].

I. Anselm and his Friends

St. Anselm stands out like Alcuin as the man of his century most gifted for friendship. But unlike Alcuin whose friendships multiplied and inten-

* This article was originally part of a study entitled *The Survival and Development af the Ancient Concept of Friendship in the Early Middle Ages,* written as a doctoral thesis in 1955. Other chapters on the friendship ideas of St. Bernard, William of St. Thierry and St. Ailred of Rievaulx have been or will be published *(Citeaux);* also earlier chapters on Cassian and on Alcuin are to be published, later *(American Benedictine Review* and *Studi Medievali.)* This study seeks to trace certain aspects of ancient friendship and its paideutic function at decisive moments in its transformation and integration into western Christian thought and life.

1. Cf. Charles Filliatre, *La philosophie de Saint Anselme,* Paris, 1920, pp. 17, 30, 284, 288. Anselm's sources are Augustine, Erigena, Plato (only through neoplatonism, i. e. Chalcidius' *Timaeus,* Erigena's translation of Pseudo-Dionysius, Boethius, and especially Proclus), Gerbert's *De rationali et ratione uti,* and perhaps Odo of Cluny. See articles on Anselm and their bibliographies, in *D.H.G.E., D.S., D. T. C.;* E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1954, pp. 128-139, 616-619; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Paris, 1948, 2 ed., pp. 58-66, *L'essor de la litterature latine au XIIe siècle,* Brussels, 1946, I, pp. 36-41; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* München, 1911-1933, III, pp. 88-93; Martin Rule, *The Life and Times of St. Anselm,* 2 vols., London, 1883; Joseph Clayton, *St. Anselm, a Critical Biography,* Milwaukee, 1933; André Combes, *Un inédit de Saint Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluritate creaturarum d'après Jean de Ripa,* Paris, 1944; Armando Cicchetti, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta,* Rome, 1951; John McIntyre, *St. Anselm and his critics, a re-interpretation of the Cur Deus Homo.* Edinburgh, 1954.

sified as he grew older and whose most affectionate letters are those of his old age, Anselm saw his friendships swept away in the tumultuous conflicts of his last years as archbishop of Canterbury and opponent of William Rufus and Henry I. It is noticeable that as his responsibilities increase, the simple familiarity and tenderness of his intercourse with his friends decreases. It is not that he himself changes, for occasional letters reveal the same great heart, but that there is not time for anything but urgent needs [2].

St. Anselm's friends are from all ranks of society, but his intimates are all fellow-monks. Hence he is either "son", as with Lanfranc, to whom he never writes as to an equal; or he is "father", as with most of his correspondents who were young monks, his students. Gundulf seems to have been an exception, as he entered Bec the same day that Anselm did, yet in their relations Anselm plays a paternal more than a fraternal part, even when Gundulf becomes a bishop.

Anselm's friendships deserve a special study which can only be suggested here. His friendship with Lanfranc is well known, and their correspondence is predominantly concerned with ecclesiastical affairs [3]; Anselm's letters indicate also an exceptionally close bond with Gilbert Crispin. To no one else does he write with such unmistakable anguish at their separation and no one else does he endeavor to get back in spite of all obstacles, contrary to his usual practice and preaching of submission to God's disposition [4]. Yet there are only four letters to Gislebert, hence it is impossible to trace the course of their friendship. To Maurice, his beloved disciple, whose health gave him such concern, nine letters survive. Presumably Maurice eventually returned to Bec and died young, for there are no letters to him from Anselm as archbishop. The correspondence with Gundulf is the most extensive, twenty-one letters in all, as well as one or two from Gundulf [5].

Anselm's correspondence with Gundulf begins when Lanfranc summoned his fellow-monk to England. Apparently letters had been exchanged, for in the first we have, Anselm reassures Gundulf that, though he writes seldom, he never forgets him. Constantly recurrent in these letters is Anselm's appeal to Gundulf's consciousness of their mutual love, a consciousness that *is* love itself, and that makes letters unnecessary. He

2. S. ANSELMI Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, ed. Franciscus Salesius SCHMITT, Edinburgh, III, 1946; IV, 1949; V, 1951. Cf. *ep.* 4, *ep.* 78, *ep.* 330 (to Gundulf).

3. *Ep.* 1, 14, 23, 25, 27, 32, 39, 49, 57, 66, 72, 77, 89, 103, 124.

4. *Ep.* 103.

5. *Ep.* 84; to Gilbert as abbot of Westminster: *ep.* 106, 130, 142. To Maurice: *ep.* 42, 43, 47, 51, 60, 69, 74, 79 — written whem Anselm was prior; 97, when he was abbot. Maurice was in part the cause of Anselm's writing the *Monologion.* Cf. RULE, *Life and Times of St. Anselm,* I, p. 174. To Gundulf from Anselm as prior: *ep.* 4, 7, 16, 28, 34, 41, 59, 68, 78; as abbot: 91, 141; as archbishop: 293, 299, 300, 306, 314, 316, 330, 359, 374, 381.

loves him, as much as it is possible for him to love, "Now that's enough", he ends [6]. He sends Gundulf the prayer to our Lady he has asked for, in fact, three prayers, and tells him how to pray them. There is no need to talk about their friendship. Gundulf then sends him presents. But "all you have is mine and «mine is thine»," —so why should Anselm thank him for giving what belongs to him? There is no need to write— "what have we to say but that we love each other and we know that to begin with. We are never absent from one another". Evidently Gundulf had complained to the world at large that Anselm did not write to him, for the next letter begins: "Everyone says that Gundulf wants a letter". But what can Anselm say of their mutual love that Gundulf does not know? Why try to increase it when it is already as great as possible? He just wants the pleasure of seeing written out what is already written in his own heart. But that is foolish, as their love far surpasses words; only their hearts can grasp it as it really is [7].

Gundulf apparently gave up writing and took to sending more gifts to Anselm, who saw through the strategy. When Gundulf is made bishop of Rochester, Anselm congratulates him with great love and considerable rhetoric, and exhorts him to keep a just scale of values. The next letter is written after he himself has become abbot, which does not put them again on an equal footing, but he assures Gundulf that their familiar friendship will survive the elevation of one to the episcopacy, for they both have still "one will". During the next years they worked together in England with Anselm as archbishop, and it was only when he was exiled that their correspondence was renewed [8]. The tone of these letters is completely different. There are no more assurances of love on one side, and entreaties on the other. Gundulf supports Anselm's cause in his absence, and acts as intermediary with the king. All the letters are concerned with the urgent needs of the exiled archbishop, and with his gratitude for all that Gundulf does for him. Several letters have not even a friendly greeting. None mention friendship, save in the salutation, where Anselm addresses Gundulf as his friend, ever ancient, ever new, true and beloved in God. The change of emphasis from *affectus* to *effectus* is remarkable. Is it loss or gain? As Anselm would say, it is the disposition of Divine Providence, and thus ultimately cannot be loss. The same change appears in the letters of John of Salisbury, who had perhaps less genius for friendship than Anselm; but when the stress of political danger lessens, the earlier tone of intimacy and familiarity reappears in his letters. Hence there had been no real loss of friendship and we may suppose the same to be true of Anselm, especially

6. *Ep.* 16.
7. *Ep.* 28, 34, 41, 59.
8. *Ep.* 68, 78, 91, 141. Cf. Eadmer, *Historia Novorum in Anglia,* ed. Martin Rule, *R. S.*, vol. 213.

as Eadmer portrays him as loving and beloved to the end of his life [9].

II. Friendship, Love and Virtue

From what has already been said, it is evident that Anselm's concept of friendship, and of the part it played in his own life, is subtly different from any met previously. The "virtue" by which friendship is "merited" is, above, all, love itself. But friendship, also, essentially *is* love, *affectus,* a love that is mutual and of which the friends are mutually conscious. These two notes —reciprocity and conscious awareness—, indicate an experience that is wholly interior, and that produces an interior presence of the friends to each other, a certainty of love, and a mutual possession of each other, characteristics of mystical experience. Therefore Anselm tends to minimize the value of corporal presence, and sees in submission to the will of God, that separates friends, the very means of uniting them, by increasing their likeness to each other in virtue [10]. In his earlier letters especially, he uses all the terms of political friendship —duties, benefits— in a spiritual sense. How friendship is for him a means to his ascent to God is best seen in his prayer for his friends: overwhelmed at the tenderness and immensity of the love of his *dulcis et benignus dominus Jesus Christus,* whose sweetness surpasses all affection, he asks how he can love him in return. The answer is: by friendship, by loving all men, but especially those whom Christ's love has "impressed" on his heart. He must love them more ardently, pray for them more devotedly than for others; by loving them —and he loves to love them—, he will become pleasing to his Lord, and more able to draw them with him to the glorious and eternal security of heaven [11].

Definition

Friendship therefore is *caritas.* Even when Anselm speaks of the traditional bonds among men: nature, services, companionship, and the recommendation of friends, he thinks of them as "charity". He himself gives advice to William, who succeeded him as abbot of Bec, on how to make many friends for the monastery: be very hospitable, very kind

9. *Ep.* 293, 299, 306, 314, 316, 381. *Ep.* 300: *amico suo; ep.* 359: *vero amico; ep.* 330: *antiquo et semper novo et vero amico et in deo dilecto.* Gundulf died the year before Anselm (A. D. 1108), who officiated at his funeral. Cf. *Hist. Nov. in Angl.* p. 192; Eadmer, *De vita et conversatione Anselmi archiepiscopi Cantuariensis,* 66 (ed. Rule, p. 416).

10. This emphasis may in part be due to the fact that he is writing to absent friends who are very young and very intense in their attchment to him, and whom he desires to see mature in virtue. He does not say the same to Gilbert.

11. *Oratio XVIII, pro amicis* (III, pp. 71-72).

and generous to all, and when without the means of giving material aid, be affable in word. Never should he think he has enough friends. "Friend", here, does not mean only one who will help the monastery, for he speaks of winning poor as well as rich: it means one whose salvation is loved. Such is Anselm's own way of acting; William has only to follow his example. This is the Anselmian version of "practical" friendship: its ultimate "utility" is salvation [12].

Grace, precept

The source and fount of love, then, is God, the author and giver of charity. His divine distribution bestows on us the affection of love and enriches us with charity.

Mutual love has its principle in God: great affection comes only through the Spirit who breathes where He wills, the holy Spirit through whom love is poured out on the hearts of the servants of God [13]. In these texts, love is a command: "Sweet and benign lord Jesus Christ..., you have commanded your friends to love one another. You know Lord, that I love the love you command, and I desire charity". Here he distinguishes between *amor* which he has and *caritas* which he desires. But like St. Augustine's, "Da quod jubes..." Anselm prays: "O fountain of love, command and give me the grace to love them".

Virtue, merit

This gift and command of God, friendship, is also a virtue. True love exacts, demands love in return; love must be mutual love, a friend

12. *Ep.* 22, 10 (III, p. 129): "...Amorem vestri, quem et natura et beneficio concepit." Also *ep.* 46, 8-15 (III, pp. 158-159). *Ep.* 36 (III, p. 143), 3 ff: Albert, a physician, and Anselm had made a journey together. Anselm asks Robert to obtain for him the friendship of Anastasius (*Ep.* 3, p. 103, 27, ff). He loves Salwius because he is Gundulf's friend and loved by prior Henry (*Ep.* 58, 14-15, III, p. 173). *Ep.* 165 (IV, p. 39) 44-51: "Memores etiam estote qua ratione semper ecclesiae Beccensi amicos acquirere consuevi; et hoc exemplo amicos vobis undecumque acquirere festinate, hospitalitatis bonum sectando, benignitatem omnibus impendendo, et, ubi facultas operis defuerit, affabilis sermonis gratiam porrigendo. Nec umquam satis vos habere amicos credatis, sed sive divites sive pauperes, omnes vobis in amore fraternitatis conglutinate, quatenus hoc et ad vestrae ecclesiae utilitatem proficere et ad eorum quos diligitis salutem valeat pertingere."

13. *Orat, XVIII, pro amic.*, 41, 43 (III, p. 72): "fons dilectionis... auctor et dator caritatis." *Ep.* 5, 13-14 (III, p. 106): "...ut retineamus affectum dilectionis, quam largitur divina distributio." (To Henry, a monk.) *Ep.* 85, 15-16 (III, p. 210): "Per omnia benedictus deus, qui vos tanta caritate ditavit..." *Ep.* 209, 10-11 (IV, p. 104): "Vera itaque et ex deo nostra dilectio mutua habuit principium..." *Ep.* 434, 8-12 (V, p. 381): "ut anima mea miretur unde tua erga me concepit tantum affectum amoris... nisi quia 'spiritus ubi vult spirat'... spiritus sanctus, per quem caritas in cordibus servorum dei diffunditur..."

is always "the beloved lover" or the "loving beloved" [14]. For love itself makes one worthy of being loved, "freely loving, deservedly loved"; it is merit. What is "merit"? Lovable virtues that make a man lovable to God and to all good men; the virtues that, above all else, Anselm desires to see in his sons, and seeks to form in them. The monks may not always be where they are loved, but, wherever they are, they can be "good" and therefore deserving of love.

This concept is central in Anselm's thought, containing all the other elements of his ideal of friendship: the aim of friendship is to form one's friend to nobility of character and to love of God [15]. This is the purpose of living together, yet it is a greater joy to know that one's friend is growing in virtue than to have him present, for the spiritual presence of friends within each other is in that similitude of virtue. Therefore friendship lasts as long as its cause, i. e. virtue, endures, but becomes impossible if a friend turns against God. This "merit" is also linked with love of truth.

For true love must be rational, based on true virtue. Hence Anselm says, over and over again, that he does not want to be loved for what he is not. Such love has no foundation and cannot "profit". He is conscious that in his whole being there is nothing worthy of love. All he has to give is love, and that is worth only what he is: a friend's love may deserve more, but Anselm can only give in his own measure. "You think me to be something, when I am nothing; I know you do not love the vile and contemptible person that I am before God, but a strenuous man of some virtue -which I am not" [16].

14. *Ep.* 65, 11-12 (III, p. 182): "Sed haec deo in nobis servanda et augenda committens..." *Orat. pro amic.*, 19-20 (III, p. 71): "Tu scis, domine, quia dilectionem quam iubes amo, amorem diligo, caritatem concupisco." *Ibid.*, 41 (III, p. 72): "...tu fons dilectionis, qui praecipis et das mihi ut diligam eos." *Ep.* 2, 1-2, (III, p. 99) (to Odo and Lanzo, monks of Malmesbury): "Quoniam verus amor, sicut laudabiliter impenditur, sic irreprehensibiliter amando exigitur..." *Ep.* 232, 7-8 (IV, p. 138): "Quoniam ergo tanta tui est erga me dilectio: si te non diligo, me ipsum iniustum iudico." *Ep.* 2, 73-74 (III, p. 101): "...in memoriam mutuae nostrae dilectionis." The phrase is of constant recurrence. *Ep.* 9, 3-4 (III, p. 112): "mi dilecte pariter et dilector..."; *Ep.* 12,3 (III, p. 115); *Ep.* 16, 1 (III, p. 121); *Ep.* 37, 1 (III, p. 144); *Ep.* 59, 1 (III, p. 173); etc.

15. *Ep.* 85, 1-10 (III, pp. 209-210): "sponte diligens, merito dilectus." *Ep.* 50, 2-22 (III, p. 163). *Ep.* 4, 28-31 (III, p. 105). Cf. *Ep.* 36, 5-6 (p. 143); *Ep.* 39, 41-43 (p. 150): "eius exigentibus meritis." *Ep.* 69, 16-20 (III, p. 189): "Denique semper ut deo et bonis hominibus amabilis esses, desideravi et pro mea possibilitate, ut tu mihi conscius es, studui, quamdiu mecum fuisti; ...Verum non ubicumque amaris, esse potes; sed ubicumque sis, amari et bonus esse potes." Even the report (*fama*) of virtue inspires love and the desire for friendship. Cf. *Ep.* 5, 2-5 (III, p. 106); *Ep.* 133, 4-8 (III, p. 275). *Ep.* 43, 7-11 (III, p. 155): "...ad morum probitatem et ad amorem dei...".

16. *Ep.* 100, 6-7 (III, p. 231); *Ep.* 117, 5 (III, p. 252). *Ep.* 71, 15-19 (III, p. 192): "Quapropter timens non solum ne mihi nihil aut parum prosit mihi vester amor, quia non sum quod diligitis, sed ne mihi nimium obsit meus tepor, quem in me non

Anselm's thought here moves in a circle; the cause of love is virtue, but the cause of virtue is love. Love itself is virtue; one cannot love unless one is virtuous; yet one must love, and by love make others virtuous. One does not "merit" love, yet must merit it. It is a circular thought because in the unity and wholeness of his thinking each phase throws light on the whole. For the circle's center and circumference is God.

Sanctification as "profit"

The end of friendship is God, the friend himself, and the profit of both friends' souls. Anselm loves his friend because of God, and because of the friend, not for Anselm's own sake. It is for God's sake that they have loved each other, and for God's sake that they pray to persevere in that love. In his prayer he calls "friends" those who love him for God and whom he loves in God [17].

He does not absolutely reject love that is for "his own sake", but always subordinates it, if not to "the sake of God", then to that of his friend. Once he does emphatically deny any part to himself, but he is speaking of God's love for his friends, not his own [18].

This *propter* is elucidated by other passages. Anselm writes to his beloved monks of Bec: "let them remember that for no other end have I loved them so, but this — that they should love God and their own souls". For he desires for those he loves the very best his mind can conceive. Hence the desire of his heart and all his effort is that every day they may make progress and strive to make progress in uprightness of character and love of God. Although he uses the language of political friendship, the care and devotion and the help are all directed to make one's friend "profit" before God, and the holier one is, the more one can do this. Yet it is true also that the one who loves, profits himself

cognoscitis: precor, obsecro ne me putetis aut ametis, quasi iam alicuius spiritualis provectus sim, sed ad hoc me diligite, diligendo orate ut sim." *Ep.* 93, 3-5 (III, p. 220). *Ep.* 46, 8-9 (III, p. 159): "Cum enim in toto me et in omnibus quae in me sunt, conscius ipse mihi sim nihil esse dignum tanta postulatione..." *Ep.* 44, 20-26 (III, p. 157). *Ep.* 71, 11-15 (II, pp. 191-192): "Sed cum considero me nequaquam a vobis diligi, nisi quia existimatis me aliquid esse, cum nihil sim: intelligo quia non diligitis vilem et contemptibilem coram deo et hominibus personam — quod ego sum —, sed strenuum et alicuius virtutis virum — quod ego utique non sum."

17. *Ep.* 58, 14-15 (III, p. 173): "propter deum et propter se ipsum." *Ep.* 79, 4-5 (III, p. 202): "Quoniam enim te non tam mihi quam deo et tibi diligo, ..." *Ep.* 156, 154-156 (IV, pp. 22-23). *Ep.* 175, 17-19 (IV, p. 57): "...sicut propter deum nos invicem dileximus, ita desidero et oro deum et vos rogo, ut in eadem dilectione propter deum perseveremus." *Orat. pro amic.*, 37-38 (III, p. 72): "...propter te... in te..."

18. *Ep.* 69, 13-14 (III, p. 189): "Verum quoniam scio quia non tantum propter me quantum propter te a me amari..." *Orat. pro amic.*, 43-44 (III, p. 72): "Propter te, ergo, ...propter te non propter me..."

more than the one he loves. For love itself is the greatest good, and is itself its own reward in eternity [19].

He prays God to do for his friend what he knows is pleasing to himself and expedient to the friend — to give him a long life of holiness, that grows greater every day and, in the life to come, eternal and forever satisfying happiness. His friendship, then, is eschatological. It seeks what is everlasting and alone "satisfying". The reward of charity itself is something above the vicissitude and evanescence of the temporal; what love gives in time, it will receive again in eternity [20].

It is love that must thus draw the beloved to virtue and to happiness. "By our mutual friendship, by my joy in you, my dearest, do not do this". "Attend, my two friends, listen, both my beloveds, hold on to what I have told you, foolish as it is, in memory of our mutual love" [21]. A difficult character, Osbern, sent to him for help, merits more the affection of love than the harshness of any severity:

19. *Ep.* 156, 173-175 (IV, p. 23): "Hoc tantum ad praesens illis dico, ut reminiscantur quia non ob aliud eos sic dilexi, nisi ut ipsi deum et animas suas diligerent. Ipsi sunt mihi testes." *Ep.* 290, 3-4 (IV, p. 209): "Quoniam singulariter te inter omnes consanguineos meos diligo, ut proficias coram deo et coram hominibus desidero." *Ep.* 405, 4-5 (V, p. 349): "Meam [animam] autem diligo, ut in hac vita mereatur frui deo et in futura vita fruatur. Hoc amo et desidero de te." *Ep.* 4, 5-6 (III, p. 104): "...quidquid tibi opto, id est quod optimum excogitat mens mea." *Ep.* 43, 8-11 (III, p. 155): "...cum ad morum probitatem et amorem dei, quantum largiri dignata est superna clementia, profeceris et in dies nitaris proficere; quod semper de te desideravit cor meum et sategit studium meum." *Ep.* 91, 17-22 (III, pp. 218-219): "Oportet ergo ut plus vestram mihi magnam devotionem apud deum prodesse curetis, quam meam — quae utique aut vere nulla aut fere nulla est — prodesse vobis exspectetis. Nec hoc dico, ut pro vero amico meo non orem, sicut possum; sed ut ostendam quia nimis est parum quod possum. Quatenus ille qui plus potest, adiuvet illum qui minus potest, ut ad illius et suum opus plus possit." *Ibid.*, 23-28 (III, p. 219): "Quisquis enim diligit aliquem aut per dilectionem prodest alicui: scitote quia plus sibi prodest quam alii. Multo namque maius est quod tenet ipsam caritatem, quam sit id quod praestat alii per caritatem... illi vero et hic ipsa caritas tribuitur et in futuro quantum ipsa est retribuitur."

20. *Ep.* 41, 14-15 (III, p. 153); "...nescio quid tibi dicam, nisi deus tibi faciat quod ipse scit sibi placere et tibi expedire." He says the same to Maurice, *ep.* 69, 21 (III, p. 189); "Ut igitur ibi et talis sis, ubi et qualem te esse vult deus et tibi expedit —...". Both monks were urging a return to Bec. *Orat. pro amic.*, 51-53 (III, p. 72): "Fac illis et de illis, domine, quod ipsis expedit secundum tuam voluntatem, ut sic a te regantur et protegantur semper et ubique, quatenus ad gloriosam et ad aeternam perveniant securitatem..." *Ep.* 59, 1-3 (III, p. 173): "Fratri frater, amico amicus, dilecto dilectus, GUNDULFO ANSELMUS: in hac vita diuturnam et in dies proficientem sanctitatem, in futura vita aeternam et semper sufficientem felicitatem." *Ep.* 91, 26-28 (III, p. 219): "Isti enim [he who receives a service of love] id solum quod caritas ad tempus potest tribuitur; illi [he who gives it] vero et hic ipsa caritas tribuitur et in futuro quantum ipsa est retribuitur." There is a question here of a material benefit.

21. *Ep.* 17, 15-16 (III, p. 123) (he is begging Henry not to go to Italy to free his sister from servitude): "Quod, carissime, obsecro per — si qua in te est — mutuam nostram amicitiam; per — si quam mihi vis esse — de te laetitiam: ne facias." *Ep.* 2, 72-74 (III, p. 101) (to Odo and Lanzo): "...attendite, duo amici mei; audite,

> Never is there need of so much benignity as in the new and still unformed conversion from a bad to a good life. The beginnings of good, which can be nourished and led to grow by the tenderness of benignity, are impeded or broken by austere severity. ...For it seems to me that no one should be driven to a good life unless he cannot be drawn thereto.

Attrahi; this is what Eadmer describes Anselm doing to the young monk whom he won by his holy guile, *sancta calliditate.* So great became the friendship between them that the other young monks had secret longings each to be the one who would, by hereditary right, fall heir to such a friendship [22].

Kinds of friendship

In St. Anselm's thought there is no hierarchy or "order of love". Love is "true", or there is *no* love. There is perfect love (*perfectus amor*), to which any other love is as contrary as stench to fragrance, darkness to light. Contraries cannot meet and mingle. No other love can coexist with it in one heart. This perfect love is love of God and the neighbor, the love that wills only what God wants, and what another man wants, provided it is not against God. Perfect love is thus a union of will. Anselm gives very practical advice on this point: just because you thus do the will of another, do not expect him to do the same for you [23]. The first distinction in love, then, is an opposition of true and false love.

"Perfect love" itself has different aspects; they are not exactly degrees, as they coexist simultaneously. This is best seen in Anselm's description of heaven: there will be love between God and men, and

ambo dilecti mei; tenete, rogo, finem fatuae meae allocutionis in memoriam mutuae nostrae dilectionis."

22. *Ep.* 66, 15-17 (III, p. 186): "...sic nobiscum est conversatus, ut ab omnibus bonae propositum voluntatis sincere diligentibus plus mereatur affectum caritatis, quam asperitatem alicuius severitatis." *Ep.* 67, 6-20 (II, p. 187): "...[Osbern] sic vitae laudabilis amore accenditur, ut non inmerito interior eius homo in melius aut iam mutatus aut procul dubio facile mutandus existimetur.

Et vestrae quidem notum est prudentiae quia numquam tanta benignitatis opus est exhibitione, quanta in nova et rudi de reprobis ad probos mores conversione. Ne bona incepta, quae nutriri et ad profectum duci possunt per fomenta benignitatis, impediantur aut certe frangantur per austeritatem severitatis... Denique ut mihi videtur, ad rectae vitae tramitem nullus debet impelli, nisi qui non potest attrahi." Eadmer, *De vita et conversatione Anselmi archiepiscopi Cantuariensis,* c.x., ed. Martin Rule, R. S. vol. 213, pp. 323-326.

23. *Ep.* 112, 56-61 (III, p. 246): "Est et aliud: quia sicut fetor est contrarius odori et tenebrae luci, sic omnis alius amor huic amori. Sicut igitur contraria numquam simul integre conveniunt, sic nec iste amor cum ullo alio amore in uno corde. Hinc est quod qui cor suum implent dilectione dei et proximi, nihil aliud volunt nisi quod vult deus aut quod vult alius homo — tantum si non sit contra deum." *Ep.* 450, 16-18 (V, p. 397).

there will be love between these blessed men, so that all will love the others as themselves, and all will love God more than themselves. The old problem of the reconciliation of a universal love for all and the particular love of a friend is not a problem to Anselm, who loves some specially and more intimately because God's love has impressed on his heart a more special and intimate love for them. He has obligations of greater weight towards them, and is bound to them in a singular way [24].

Conflicts between love and duty are solved with all love's dignity unimpaired, even though it can sometimes be blind. A true friend neither deceives nor can be deceived, but love can deceive itself. The lover often does not realize the defects of the beloved, or judges them too lightly, and imagines good that does not exist, or exaggerates what does. When it is love alone that does this, there is a delicate balance to be kept — the error must not be embraced from affection, nor the love be condemned because of the error. Love must be strengthened that the error be corrected, and the error so expelled that love may be retained. It is clear that this love, though blind, is still good in itself, though not in its use. For the mind in this case is a scale in which a great affection is weighed against "some little good", all the weight of desire on one side, and the bare facts on the other. We only deceive ourselves if we let the weight of love determine the scales; fact should be weighed with fact; too often we add the weight of love itself to the weight of the fact we prefer, and then there is no doubt that our judgment is falsified [25].

Anselm does not say that the love itself is wrong or "too human", nor distinguish between "natural" and "supernatural"; he does in fact the contrary. The *same love* is the source of conflicting affections, the one grieving at his friend's pain and wanting to free him from it, even by taking it in his own body, the other rejoicing that God has given his friend this sign of his sonship. This amazes him: "I marvel that in this way the same charity drives me to compassion... and calls me to

24. *Ep.* 112, 26-28 (III, p. 245): "Tanta enim erit dilectio inter deum et eos qui ibi erunt et inter se ipsos invicem, ut omnes se invicem diligant sicut se ipsos, sed omnes plus ament deum quam se ipsos." *Orat.* XVIII 25-26 (III, p. 72). *Ep.* 290, 3 (IV, p. 209): "Quoniam singulariter te inter omnes consanguineos meos diligo...".

25. *Ep.* 120, 28-29 (III, p. 259). *Ep.* 189, 5-9 (IV, pp. 74-75): "Saepe enim solet dilector dilecti vita aut non sentire aut levia iudicare, bona vero quae non sunt opinari, et quae sunt exaggerare. Quod quando sola facit caritas, nec error est suscipiendus propter affectum amoris, nec amor est contemnendus propter culpam erroris. Sed sic debet amor nutriri, ut error corrigatur; sic error debet expelli, ut amor retineatur." *Ep.* 17, 40-45 (III, p. 124): "Quia enim mens tua magnum affectum suum cum aliquantulo bono illo ponderat, idcirco ea quae sola compensando sunt, se ipsam fallens aequa libra non trutinat. Quotiens namque de pluribus quod magis oportet eligere proponimus, omni nostro appetitu seposito rerum ipsarum pondera sola conferre debemus. Nam si pondus amoris ponderi rei amatae coniungimus, absque dubio in rerum discernendarum iudicio decipimur."

congratulation". The feeling of compassion is no less *caritas,* and a gift of God, than the austere joy in knowing that his friend is chosen to bear the cross [26].

III. Mystical Elements in Friendship

Experience and Consciousness

Fire. — Friendship, then, is love, and, to Anselm, a mystical love and union. Love of God is expressed by the image of fire:

> Indeed, I remember, my lord and friend Lanzo, that your holy fervor, burning for a good life, has many times begged my tepidity to enkindle you to spiritual love by my letters of direction. When I thought how unfitting it is that coldness should try to warm what is already hot, I wished to refuse, but when I considered how a cold breath fans the flame of burning fire, I could not wholly refuse your petition.

So too, fire is the symbol for the matual love of friends, for the flame of the same charity burns in their two hearts: "For the love that burns with such great desire that no matter where I am, you are there with me, is the same that flames in my heart so that wherever I am, I live with you". Thus the fire of friendship burns friends into one heart and one soul, souls are "consolidated" by the one flame into unity [27].

26. *Ep.* 9, 5-10 (III, p. 112): "Qua de re ut taceam quantam assumpserim in animam meam compassionem, testis est mihi conscientia quia libenter ipsam totam transumerem in corpus meum passionem. Sed cum certum sit quia flagellat deus omnem filium quem recipit, miro quodam modo eadem me caritas et quia flagellis attereris, impellit ad compassionem et quia ad haereditatem erudiris, invitat ad congratulationem."

27. *Ep.* 3, 7 (III, p. 102): "...tepidae vitae meae actionibus..."; 14-16: "...orationes meae... precor ut fervore tuarum accendantur, quatenus efficaciter mihi prosint et tibi." *Ep.* 2, 20-25 (III, p. 99): "Equidem memini, domine mi et amice Lanzo, sanctum tuum bene vivendi fervorem multis meum precibus postulasse teporem, quatenus suis eum commonitoriis litteris ad spiritualem accenderet amorem. Quod quoniam inconveniens existimabam, ut frigidus calidum calefacere tentaret, utique volui recusare, sed rursus considerans quia frigido flatu fervens ignis augetur, non omnino quod petebar potui excusare." *Ep.* 85, 5 (III, p. 210): "Tanto namque flagrant caritatis ardore, tanto fragrant benignitatis odore..." This letter has very careful rhetoric. Ep. 5, 3-5 (III, p. 106): (the more Henry's virtues increase,—) "...tanto utique cor amici tui desiderio videndi quod amando audit, et fruendi quod audiendo amat, inflammatur." *Ep.* 120, 7-8 (III, p. 258): "...quantum dilatata est spes mea de vobis, quantum prius ardens vehementius exarsit desiderium meum de vobis." *Ep.* 13, 12-14 (III, pp. 117-118): "...Quod enim te caritas tanto desiderio succendit, ut ubicumque maneam tu sis mecum: idem est quod cor meum flagrat, ut ubicumque sim ego vivam tecum." *Ep.* 50, 3-4 (III, p. 163): "Quamquam vera dilectio semel accensa semper flagret sine ventilationis instantia..."; *Ep.* 22, 11-12 (III, p. 129): "Quapropter quorum amore cor meum ardet indesinenter, eorum felicitatem semper sitit ardenter." *Ep.* 69, 5-7 (III, p. 189): "Sed ne qua occasione

Mystery. — Where there is so great a oneness of heart and soul, the more the consciousness of each is known to the other, the less can words express it. It may be written in the heart, but somehow it escapes and transcends all words. Even when present to each other, looking into each other's face, the experience remains ineffable:

> But what of this, that neither eye has seen nor ear heard but only into the heart of man has it entered, — what affection loving hearts prepare for those who love them? (I. Cor. 2, 9). My witness is the experience of your own consciousness, that the taste (*sapor*) of this affection is not perceived by any sight or hearing, save inasmuch as it is conceived in the mind of each. Since, therefore, you know that the sweetness (*sapor*) of love is recognized, neither by eyes nor ears, but tasted delightfully only by the mouth of the heart, with what words or letters shall my love and yours be described? Let our own consciousness suffice for us, by which we are conscious to each other of how much we love each other [28].

amor ipse ab aliquo putetur tepere, expedire puto ut aliquando schedulis, quasi scintillis ab invicem emicantibus, videatur fervere." *Ep.* 120, 42-45 (III, p. 259): "O quomodo inter praecordia mea fervet amor meus; quomodo laborat totus erumpere simul affectus meus! Quomodo quaerit se verbis exprimere, sed nulla verba sufficiunt; quanta vult expromere, sed tempus et carta non capiunt." *Ep.* 199, 5-6 (IV, p. 90) (to the monks at Bec): "Quamvis nostram raro epistolam videatis, scio tamen quia dilectionem vestram in intimis cordis mei fervere non dubitatis." *Ep.* 68, 12-14 (III, p. 188): "Hanc certe, ...semper scio in te fervere; huic, sive loquar sive taceam, semper scito cor meum simili affectu respondere." *Ep.* 75, 7-12 (III, p. 197): "Etenim, non sicut vulgo dici solet, quia quod longe est ab oculis, longe est a corde: non, inquam, sic quanto benigna vestra mansuetudo longius vel loco vel tempore a me abest, tanto amor eius in me tepescit, sed quanto minus illa frui pro voto possum, tanto magis desiderium eius in veri dilectoris vestri mente fervescit." *Ep.* 48, 4-6 (III, p. 161): "Domnus abbas Rogerus, certus de vobis et de me, quia sic nos in cor unum et animam unam ignis caritatis conflavit, ut quod alter alterum scire noverit, hoc ipse nolle non possit...". *Ep.* 120, 33-35 (III, p. 259): "Denique accessistis, accedendo succendistis, succendendo conflastis, conflando consolidastis animam meam cum animabus vestris. Scindi potest, secerni iam non potest." *Ep.* 5, 7-8 (III, p. 106): "Quorum enim mentes in unam ignis dilectionis conflat, his non immerito molestum est, si eorum corpora locus conversationis disiungat."

28. *Ep.* 120, 35 (III, p. 259). *Ep.* 178, 11-12 (IV, p. 61): "Ubi enim tanta cordis est et animarum unitas, plus ipsae sibi invicem sunt notae conscientiae, quam lingua aut stilus possit exprimere." *Ep.* 148, 5-6 (IV, p. 3): "...et quae nec lingua potest exprimere nec calamus: omnia expresse et aperte scripta sunt in corde meo." *Ep.* 130, p. 11-15 (III, p. 273): "Quoniam ergo nec scribi sufficienter potest quid nobis invicem... videntes oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum non oblitum amorem recolamus." *Ibid.*, 6-8 (p. 272-273): Qui affectus quantus et quam verus sit cum multum cognoscerem, quando sese oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum ostenderet..." *Ibid.*, 4-6: "Si velim scribere mutuae nostrae dilectionis affectum, timeo ne aut videar ab ignorantibus veritatem excedere, aut necesse sit aliquid veritati subtrahere." *Ep.* 59, 12-22 (III, p. 174): "Sed quid, si nec oculus vidit, nec auris audivit, sed solum in cor hominis ascendit, quem affectum praeparent diligentia corda diligentibus se?

The words are characteristic: friends *con-scii,* knowing together; this knowledge is of the heart (*in cor, solo cordis ore, mente*); a knowledge described as experience and as taste. It can be perceived by the senses only after it is first conceived in the mind.

Nothing can explain this inexplicable love, save the Holy Spirit of love Himself, who is the unity of the Trinity, fire uniting man to God. He breathes where He wills, so lack of merit does not matter.

> Indeed my merits could never obtain from the Lord or from men to be so loved by a man; but the Holy Spirit, through whom love is poured out in the hearts of the servants of God, has Himself made your soul fruitful with such an affection and so great a one. I hear his voice in your letter, but know not whence he breathes it, for I find in myself no reason why He should do so. I ask Him never to depart from you, but always to abide in you, and to make your whole spirit burn unceasingly with the love of God and of man [29].

Through this Spirit, the closed circle of love and merit becomes an ascending spiral.

Consciousness. — Anselm often speaks of mutual consciousness of mutual love: "You have my consciousness (*mea conscientia*) always with you. If you are silent, I know that you love me; when I am silent, you konw that I love you. You are conscious that I do not doubt you, and I give witness to you that you are sure of me. We are then conscious of each other's consciousness". This intuition perceives only the love itself, however, for he goes on to say that they need to keep each other informed of their doings, so that they may rejoice or be solicitous for each other. They "know" only love: Gundulf's consciousness is Anselm's, and it *is* their mutual love: "Enter into the cham-

Testis enim mihi est experta conscientia tua, quia nec visu nec auditu sapor huius affectus a quoquam percipitur, nisi quantum mente ab unoquoque concipitur. Cum igitur scias quia sapor dilectionis nec oculis nec auribus agnoscitur, sed solo cordis ore delectabiliter gustatur: quibus verbis aut quibus litteris meus et tuus amor describetur? Et tamen tu instas mihi importune, ut faciam quod fieri non potest. Sufficiant nobis conscientiae nostrae, quibus nobis invicem conscii sumus quantum nos diligamus."

29. *Ep.* 434, 8-16 (V, p. 381): "...ut anima mea miretur unde tua erga me concepit tantum affectum amoris, nisi quia 'spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis, et nescis unde veniat aut quo vadat.' Quippe mea merita hoc impetrare apud dominum et apud homines nequeunt, ut sic diligar ab homine; sed spiritus sanctus, per quem caritas in cordibus servorum dei diffunditur, ipse animam tuam tali ac tanto fecundavit affectu. Cuius vocem in litteris tuis audio sed unde hoc inspiret nescio, quia cur hoc faciat, in me non invenio. Quem rogo ut numquam a te vadat, sed semper in te maneat et totum spiritum tuum indesinenter amore dei et proximi fervere faciat."

ber of your heart and consider the affection of your true love, and you will recognize the love of your true friend" [30].

His expression is curious: "Tu mihi conscius es". Elsewhere he says "your consciousness is witness for me". It is charity that knows and is known, the friend's consciousness is aware of this friend's heart towards him by his own conscious love. Within his heart are written many things of his affection and understanding, and within himself he reads and re-reads them in the presence of God. For his friend to know with what affection he does this, let him too look within himself. If his friend knows himself, he will see he is another Anselm, not in merit, but in love. No one can really known the consciousness of a true friend but one who himself possesses true friendship [31].

It is *love* that knows, *sweetness* that tastes, in an experience that is at once love and illumination, like the *amor-intellectus* of William of St. Thierry. Anselm says explicitly:

> The sweetness of your love for me *knows* the sweetness of my love for you, and my affection for you knows your affection for me. Each knows the interior of the other from his own interior, for true sincerity understands true sincerity and sure experience permits no doubt to arise in either.

This connaturality is experienced with varying intensity. When Anselm

30. *Ep.* 1, 24-25 (III, p. 98). *Ep.* 4, 17-22 (III, p. 104): "...cum meam conscientiam tecum semper habeas? Te quippe silente ego novi quia diligis me; et me tacente 'tu scis quia amo te'. Tu mihi conscius es quia ego non dubito de te; et ego tibi testis sum quia tu certus es de me. Quoniam igitur nobis nostrarum conscii sumus conscientiarum de invicem, hoc tantum restat, ut ea quae erga nos sunt mandemus ad invicem, ut pariter vel gaudeamus vel solliciti simus pro invicem." *Ep.* 16, 5-7 (III, p. 121): "Instat et instat mihi conscius alterius suae conscientiae, id est meae,... Sed quid te docebit epistola mea quod ignores, o tu altera anima mea? 'Intra in cubiculum' [*Matt.* 6, 6; *Proslog.*, I: *mentis tuae*] cordis tui et considera affectum veri amoris tui, et cognosces amorem veri amici tui."

31. *Ep.* 79, 8 (III, p. 202): mihi es conscius... *Ep.* 51, 8(III, p. 164): "...vestra mihi testis est conscientia". *Ep.* 379, 5 (V, p. 323): "...quia certus sum quod cor meum erga te novit conscientia tua." *Ep.* 17, 33 (III, p. 123). Anselm is urging Henry not to go to Italy to free his sister and interjects this phrase to moderate the hard lesson he is trying to teach. "I rebuke in love as one who knows she loves and is loved, rebukes one who knows he loves and is loved"; that seems to be the meaning. *Ep.* 148, 7-9 (IV, p. 3): "Insuper et multa alia ex affectu et intellectu meo, quae utinam similiter scripta et expressa essent in corde vestro! Ibi, scilicet in intimis meis, ibi ea lego et relego, volvo et revolvo saepe coram deo. Quod quo affectu faciam, videt ipse intus..." This is to the monks at Bec. *Ep.* 34, 5-8 (III, p. 142): "Si te cognoscis, non meritis quibus me praecellis, sed mutua dilectione alterum ANSELMUM, sentiat hoc dilectus frater et filius meus domnus MAURITIUS." *Ep.* 160, 11-13 (IV, p. 29): "Nam nullus sic cognoscit amici veri conscientiam, sicut ille qui veram gerit amicitiam." *Ep.* 59, 19-20 (III, p. 174): "Sufficiant nobis conscientiae nostrae, quibus nobis invicem conscii sumus quantum nos diligamus."

could look on his friend and embrace him, he knew that his love was great; but now that he has lost him forever, he sees, as never before, and experiences the depth of that affection. He writes with real anguish:

> Witness is the agony of my heart as I think of this, witness too are the tears that blind my eyes and wet my face and my fingers as I write of it. Indeed, you knew, as I did myself, my love for you, but in reality I myself did not know it at all. He who has cut us apart from each other, has taught me how much I loved you. Truly, man has no knowledge of good and evil who has not experienced both. I did not know, for I had not experienced your absence, how sweet it was for me to be with you, how bitter to be without you [32].

One who is rich does not know what it is to be poor, one who has abundance of good things does not know hunger, so one who has the enjoyment of his friend, does not know the sorrow of the soul that has lost its beloved. The words Anselm uses here —enjoyment, feeling, langour of the soul deprived of the beloved— are again the language of mystical experience likened to a "night", an absence that is revelation and vision even greater than the actual touch of love. It too is "experience" [33].

The "consciousness" of love gives Anselm's desire to love God a special poignancy that we find also in William of St. Thierry: if he really loves, he must be conscious of it, experience it. Anselm appeals to God's knowledge of his love as he does to his friend's; "You *know,* Lord", he says, "that I love the love that You command", and he too wants to *know* that he loves. God is his light, who sees his conscience, before whom is all his desire. So in his prayer at the reception of the Body and Blood of the Lord, he prays: "Grant, Lord, that with mouth and heart I may perceive, and with faith and affection I may feel..." and

32. *Ep.* 209, 6-10 (IV, p. 104): "Novit dulcedo dilectionis tuae erga me dulcedinem dilectionis meae erga te, et novit affectus meus erga te affectum tuum erga me. Alter alterius intima ex suis intimis cognoscit, quia vera sinceritas veram sinceritatem intelligit et experimentum certum in neutro dubitationem oriri permittit." *Ep.* 130, 6-9 (III, pp. 272-273): "Qui affectus quantus et quam verus sit cum multum cognoscerem, quando sese oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum ostenderet: nunc multo magis experior, cum abesse illum irrecuperabiliter, in quo tanta iucunditate delectabar, intueor." *Ep.* 84, 8-14 (III, p. 209): "Testis est angor cordis mei hoc ipsum cogitantis, testes lacrimae obtenebrantes oculos et rigantes faciem et digitos id ipsum scribentis. Et quidem tu sciebas sicut ego ipse erga te dilectionem meam, sed utique ego ipse nesciebam eam. Qui nos scidit ab invicem, ille me docuit quantum te diligerem. Vere non habet homo scientiam boni vel mali, qui non experitur utrumque. Nesciebam enim non expertus absentiam tuam, quam dulce mihi erat tecum esse, quam amarum sine te esse".

33. *Ep.* 130, 9-11 (III, p. 273): "Sicut enim abundans nescit quid sit indigenti —ut qui deliciis affluit ignorat quid sit esurienti : ita qui amico fruitur, non sentit languorem animae carentis." *Ep.* 59, 12-22 (III, p. 174). Cf. *sapiunt* in *ep.* 68, 9 (III, p. 188).

to John the Baptist, the true witness, he says, "prove your words, your deeds to me, in me. Let me *experience* what I *hear, feel* what I *believe*". He believes that John the Evangelist, "richest of those who love and are loved by God", and the Lord Jesus love each other, but how can he experience this unless he enters that same love:

> Jesus, how can you prove to me or I to anyone that you love him, unless you grant me for his sake what I desire — to be loved by you and to love you? John, how can I realize (*sentire*) that he loves you, unless you obtain for me also to be loved by him? ...Forgive my excess, O Love of God. For your love compels me to speak like this.

It is in *seeing* that love is known. To "see" is to look upon, to know, to have mercy, to give love, so that in return Anselm may feel and know that he loves and is loved:

> John, he says, you certainly see, you see me. Therefore, see me. Lord, you see me by knowing me, see me by having mercy. You see and know, see that I may know. You see and know my need; see that I may know your love. See, see me, because you see me. Formerly I knew, now, now may I feel that you see me. I know; grant that I may feel [34].

This echoes the *Proslogion* XIV: "Hast thou found what thou didst seek, my soul? Thou didst seek God... But if thou has found him, why is it that thou dost not *feel* thou has found him?" The answer is that the soul has indeed found something of God by God's very presence within it in light and truth, yet it has not found God as he is in himself, for God is "a being greater than can be perceived", and because he is Holiness itself. Therefore although he is within, he is not "felt" by the soul that is by nature too narrow, by will too sinful (XVI-XVII). Yet this is not sorrowful to Anselm; it is glorious. God is wholeness, above all time,

34. *Ep.* 4, 6-8 (III, p. 104): "Talem enim te vidi, ut quomodo tu scis te diligerem; talem te audio, ut quomodo scit deus te desiderem". *Orat. pro amic.*, 19-20, (III, p. 71). *Orat. ad Christum*, 14-15, (III, p. 6). "Illuminatio mea, tu vides conscientiam meam, quia domine, ante te omne desiderium meum; et tu donas si quid bene vult anima mea". *Orat.* III, 15-16 (III, p. 10): "Fac me, domine, ita ea ore et corde percipere atque fide et affectu sentire..." *Orat.* VIII, 98-101 (III, p. 29): "Verax testis eius, precor te ora pro me. Probate mihi in me, tu actum tuum, tu dictum tuum. Experiar quod audio, sentiam quod credo." *Orat.* XII (pro impetranda dilectione dei et proximi), 6 (III, p. 45). *Ibid.*, 73-75, p. 47. *Ibid.*, 77-81, pp. 47-48: "IESU, unde tu mihi, aut ego cuiquam probo quia amas illum, si nec amari a te nec vel amare te das optanti mihi propter illum? IOHANNES, unde ego sentiam quia diligit te, si non mihi impetras, ut et me? ...Excusa excessum meum, amor dei. Amor enim tuus compellit me sic loqui." *Ibid.*, 106-109, p. 48: "IOHANNES, certe vides, vides me. Ergo vide me. Domine, vides me noscendo, vide me miserendo. Vides et scis, vide ut sciam. Vides et scis necessitatem meam, vide ut sciam pietatem tuam. Vide, vide me, quia vides me. Olim scio, iam nunc sentiam quia vides me. Scio, sentiam."

embracing in himself all that is good and desirable, a "joy that is full and more than full... joy beyond measure", surpassing the heart of man, joy that is too great to enter that heart, which must go out into it (XVI-XXVI). This theology of Anselm's inspires both his piety and his friendships, and reveals especially their eschatological character, for the "feeling", the vision, the joy he looks for can be only in heaven.

Certitude. — No one *knows*, who has not *experienced*, and the experience is of the *heart*. This loving knowledge is sure, there is no mistake possible about it: "Indeed, I do not deceive, for I am a friend; certainly I am not deceived, for I have experience". Constantly Anselm repeats "I am certain, I do not doubt", and almost always in relation to the unity of love which is perceived, experienced [35].

Friendship's mutual insight is, therefore, uniquely sure. Because Anselm always longs for Maurice, he does not doubt that Maurice longs for him and does not fear that the love of either will fall asleep: "As I am sure of your affection for me, so you do not doubt mine for you". He repeats in the rhythmic language that is so peculiarly his:

> Farewell, farewell, friend most sweet because most true; farewell and remember me, if you cannot forget me, your sure servant, your sure friend, your sure lover.

This infallible intuition is like the love of God, the faithful love of God that never sleeps nor slumbers (*Ps.* 120, 4), nor is wearied by any disturbance or disaster but always desires the presence of the one it loves [36].

35. *Ep.* 120, 28-29 (II, p. 259): "Utique non fallo, quia amicus sum; certe non fallor, quia expertus sum." *Ep.* 3, 19-20 (III, p. 102): "...certus esto, dum vivo, de hac nostra voluntate..."; *ep.* 3, 19-20 (III, p. 104): "Tu mihi conscius es quia ego non dubito de te; et ego tibi testis sum quia tu certus es de me"; *ep.* 12, 33-34 (III, p. 116): "...de tuae puritate caritatis omni modo sum certus..."; *ep.* 37, 6-8 (III, p. 145): "Nam certus sum de mea nec dubito de tua conscientia, quoniam... de duabus tamen animabus nostris caritas unam conficiat.";; *ep.* 42, 7-8 (III, p. 153): "Quam meam quoniam notam et gratam esse tibi scio voluntatem, idcirco gratum fore tibi non dubito, si me dilectionemque meam apud te confido in aliquam extollere dignitatem."; *ep.* 64, 22-23 (III, p. 181): "Diu enim est ex quo ego et ipse de mutua certi sumus amicitia..."; *ep.* 68, 12-13 (III, p. 188): "Hanc certe, sive dones sive non dones mihi aliquid, semper scio in te fervere..."; *ep.* 25, 13 (III, p. 132): "...nostrae dilectionis erga vos certitudinem vos habere."; *ep.* 69, 3-4 (III, p. 189): "...quoniam de soliditate mutuae nostrae dilectionis non dubitavimus..."; *ep.* 199, 5-6 (IV, p. 90): "...scio tamen quia dilectionem vestram in intimis cordis mei fervere non dubitatis."; *ep.* 330, 10-11 (V, p. 263): "Certus etiam sum quia deo adiuvante, quamdiu vivetis, vestra bona voluntas erga me, sicut ex quo incepit non defecit, ita non deficiet."; *ep.* 379, 5 (V, p. 323): "...quia certus sum quod cor meum erga te novit conscientia tua."

36. *Ep.* 160, 8-13 (IV, p. 29): "De qua vestra prudentia meam potest cognoscere conscientiam. Sic enim cognosco vestrae dilectionis erga me sinceritatem, ut

Presence and Sweetness

A pratical contradiction, however, always appears, as we have seen, when spiritual presence is emphasized: friendship *is* spiritual presence, does it therefore not need bodily presence? Repeatedly Anselm reminds his friends that there is no need to speak of their love, to exchange letters, to thank for gifts —their mutual consciousness of their mutual love "suffices" [37]—. They ought not to have any doubt, ever. Yet as the lover of God always longs for the presence of his Beloved, so the friend longs to be always with his friend. Anselm has more to say, at least quantitatively, about "actual" presence than about the spiritual presence of friends, although the latter concept is really the heart of his doctrine of the experience and mutual consciousness of love. He like Alcuin is penetrated with the sense that this corporeal presence is most precious, but most insecure, and therefore contemplates it always in function of that ultimate fulfilment when it will be secure and serene forever.

Yet Anselm emphasizes that the presence of one's friend is a powerful means for attaining holiness. When Gilbert is taken away by Lanfranc, Anselm begs for his return to his longing brothers and friends, for the sake of his own salvation and of their profit. As he himself counsels, whenever "brother speaks of brother" it should be to enkindle hearts to love. Therefore he longs to have those he loves with him always, as companions in going after Christ. He prays for this, and desires that, if God hears his prayer, their whole life together may be a thanksgiving to Him [38].

certus sim vos ignorare meae dilectionis ergo vos... veritatem. Nam nullus sic cognoscit amici veri conscientiam, sicut ille qui veram gerit amicitiam." *Ep.* 74, 3-4 (III, p. 195): "Semper te, dilectissime fili, desidero, semperque te me desiderare non dubito." *Ep.* 59, 6-8 (III, p. 173): "Quod quidem certus sum quia non facis, ut amor tuus ne obdormiat litteris excitetur, aut ut amor meus quomodo vigilet intimetur." *Ibid.*, 8-9: "Quippe sicut de tuo affectu erga me certus es, ita de meo erga te non dubitas." Also *ep.* 42, 11-14 (III, p. 153). *Ep.* 7, 42-43 (III, p. 110): "Vale, vale, amice, ideo dulcissime, quia verissime; vale, et mei certe servi tui, certe amici tui certe dilecti tui, si oblivisci non potes, reminiscere." *Ep.* 208, 4-8 (IV, p. 102): "Fidelis dei dilectio non dormit neque dormitat, neque ulla saeculi perturbatio aut ullus casus illam fatigat, et semper eius quem diligit praesentiam desiderat. Et quoniam de dilectione tua certus sum: quod absens per meam praesentiam non possum, saltem per litteras quid mihi sit aliquatenus significo."

37. This is another characteristically Anselmian word. Cf. *ep.* 16, 16 (III, p. 122); *ep.* 37, 94 (III, p. 148).

38. *Orat. pro amic.*, 51-53 (III, p. 72): "Fac illis et de illis, domine, quod ipsis expedit...ut...ad gloriosam et ad aeternam perveniant securitatem..." *Ep.* 103, 13-14 (III, p. 236): "...fratribus et amicis desiderantibus ad certam suam salutem et aliorum utilitatem per vestram instantiam reddatur...". *Ep.* 450, 21-22 (V, p. 397): "...semper, si potest, frater de fratre loquatur, unde cor eius ad dilectionem accendatur." Urging a young man to enter at Bec, he writes (*ep.* 117, 52-55, III, p. 254):

Dulcedo. — For presence is *dulcedo;* it is vision and hearing. "My heart cannot rest until my eyes behold his face, my ears hear his voice and my soul enjoys his presence". This is the language of the *Canticle.* To seek the face of his friend, to desire his face, is the expression Anselm uses more often than that of "familiar colloquoy". The three elements of fire, presence and sweetness coalesce: his heart burns with the desire of seeing that which he hears by loving, and of enjoying that which he loves by hearing [39].

Sweetness is in fact, with Anselm as with his predecessors, the dominant trait of friendship. All human affection is penetrated with the sweetness of the sweet and lovable Lord Jesus Christ. All that Anselm feels about his friend is sweet and joyful to his heart, because he is most true, he is his sweetest friend [40]. Love itself is sweet, as sweet and delectable as wisdom. Desire is sweet because it comes from the sweetness of love. So, too, the words of a friend's letter are sweet with the affection in the soul of the beloved. It is sweet to remember his friend's love; "*semper eius mihi dulcis sit memoria*" [41].

Christ is sweetness itself, *dulcedo mea;* Anselm seeks his face: "My heart hath said to thee, I have sought thy face". He is poor, abandoned, for he has not the presence of his Lord: who will tell his Beloved how he longs for him, "*quia amore langueo*"? The manifestation of love is the face, the presence, Christ's glory and Anselm's salvation and joy. It is by Christ's love and that of His mother, that Anselm is made

"Ne differas tantum bonum tuum et comple de te desiderium meum, ut habeam te in eundo post Christum socium meum, et conemur simul quatenus tu me tuum, et ego te possim videre in haereditate Christi, ipso dante, consortem meum". To Folceraldus he writes of his desire to go to the latter's abbot and postrate, beg him to let them be together (*ep.* 55, 4-7, III, p. 169). *Ep.* 13, 15-17 (III, p. 118): "Qui si nos audire dignabitur, talis sit eo iuvante nostra cohabitatio, ut tota vita nostra sit illi gratiarum actio."

39. *Ep.* 85, 8-9 (III, p. 210): "...ut nolit quiescere mens mea, donec videant oculi mei vultum eius et audiant aures meae vocem eius et fruatur anima mea praesentia eius..." *Ep.* 120, 6-11 (III, p. 258): "...quaesivisse faciem meam... concupiscunt..., concupiscunt oculi mei vultus vestros..." *Ep.* 38, 2-3 (III, p. 148); *Ep.* 36, 9-10 (III, p. 143). *Ep.* 434, 6 (V, p. 381). *Ep.* 5, 3-5 (III, p. 106): "...tanto utique cor amici tui desiderio videndi quod amando audit, et fruendi quod audiendo amat, inflammatur."

40. *Orat.* XVIII, 3 (III, p. 71): *dulcis et benigne domine Iesu Christe; Ep.* 4, 5 (III, p. 104): *dulce et iucundum; Ep.* 7, 42 (III, p. 110): *dulcissime* [*amice*]; *Ep.* 4, 33 (III, p. 105): *dulcissimo meo. Ep.* 84, 3-5 (III, p. 208): "Dulcia mihi sunt, amice dulcissime, munera dulcedinis tuae..."

41. *Ep.* 85, 7 (III, p. 210); *Ep.* 121, 14 (III, p. 260); *Ep.* 156, 169-170 (IV, p. 23); *Ep.* 334, 3-4 (V, p. 270). *Ep.* 146, 3-4 (III, p. 292): "Quamvis delectabiles et dulces sint sapientia et dilectio." *Ep.* 209, 6-7 (IV, p. 104). *Ep.* 312, 4-5 (V, p. 238). *Ep.* 379, 3-4 (V, p. 323). *Ep.* 75, 3 (III, p. 197): "Quotiens vestrae dulcis mihi reminiscor dilectionis...".

happy [42]. For they are good, they are sweet; the affection they give him is sweet to remember, delightful, enriching, enkindling; yet it is also the source of languor. This is because their too great beauty and loveliness surpass the capacity of his heart:

> O fair to behold, lovable to contemplate, delightful to love, how far you surpass the capacity of my heart! Wait, O Lady, for the weak soul that follows you... pity, Lady, the soul that languishes in its longing for you [43].

As G. K. Chesterton said of the angels beholding their Queen, he is broken down under "unbearable beauty".

Presence and joy are, therefore, almost synonyms: a "rational delight and delightful reason" that each enjoys in the other. The word "enjoyment" is constantly used of presence, and also joyfulness [44] These terms Anselm applies alike to the presence of God and to the presence of friends, making no distinction, for in this life neither God nor one's friend can be truly enjoyed. It would be a great consolation to live together for even a little time, but how far greater a consolation is the hope of living together forever.

> Our life is short, and very soon we will rejoice in God's presence and in our mutual presence, never again to be torn apart. Our very acquiescence now in God's will that separates will then be, by God's gift, what will unite us.

Anselm, like Alcuin, explicitly states that the friends will enjoy *each other* in heaven, "I with you, you with me". This is his one comfort, when he considers how they now go by different paths, for when the pilgrimage of this life is consummated by the help of him to whom

42. *Ep.* 65, 4 (III, p. 181). *Orat. ad Christum,* (Orat.) 83-86 (III, p. 9): "Age iam, domine, appare mihi, et consolatus ero... Exhibe praesentiam tuam, et consecutus ero desiderium meum. Revela gloriam tuam, et erit perfectum gaudium meum."

43. *Orat.* VII, *ad sanctam* MARIAM *pro impetrando eius et Christi amore,* 155-159 (III, p. 24): "Bone tu et bona tu, dulcis tu et dulcis tu, dicite et date animae meae quo affectu vos memorando de vobis delectetur, delectando iucundetur, iucundando impinguetur. Impinguate et succendite eam vestra dilectione. Vestro continuo amore langueat cor meum, liquefiat anima mea, deficiat caro mea". *Ibid.* 89-92, p. 21: "O pulchra ad intuendum, amabilis ad contemplandum, delectabilis ad amandum, quo evadis capacitatem cordis mei? Praestolare, domina, infirmam animam te sequentem... Miserere, domina, animam post te anhelando languentem."

44. *Ep.* 5, 17-20 (III, p. 106): "cum rationabili delectatione... cum delectabili ratione..." *Frui* (three times): *Ep.* 60, 6 (III, p. 174); *Ep.* 69, 12 (III, p. 189). *Ep.* 75, 11 (III, p. 197). *Ep.* 50, 7 (III, p. 163): "...mutuis aspectibus invicem non possumus iucundari..." *Ep.* 60, 5 (III, p. 174; *Ep.* 37,12 (III, p. 145): *congaudere. Ep.* 46, 5 (III, p. 159); *Ep.* 50, 9 (III, p. 163): *laetificare. Ep.* 166, 22-24 (IV, p. 41): "Quanto ergo maiorem consolationem habere debemus, si in futura vita nos in aeternum simul victuros et congratulaturos speramus!"

they are going and in whom they hope, they will meet in the fatherland for which they sigh, *aeterna nostra coniunctio* [45].

Absence. — It is God, then, who separates and who unites; the divine disposition parts friends, not without grievous pain to their hearts, but by His gift also they are indissolubly united. God thus disposes destinies by His supreme will, but the fidelity of love is also His work.

Anselm thus in theory resolves the conflict but it remains a painful reality: a conflict between the desire of fraternal love, and the command of the will of God. And even in that divine will is a paradox, for we must not only show the obedience of subjection to it in accepting separation, but also retain the human affection, for the one is exacted by omnipotent "disposition", the other bestowed as a free gift of divine distribution. The cause of God may often run contrary to human affection; God may often order the lives of his servants contrary to what the human mind, although with the best intention, desires, hence obedience, duty, the very weight of reality often conflict with affection. Anselm says rather piteously: "do not love me less because God does His will in me". He neither dares, nor ought, nor is able to resist the will of God, although that will takes from him all he loves. But we are the Lord's, and must attend more to what the Lord does with us, for we belong to him, than to what we want, for we do not belong to ourselves [46].

> Since neither you nor I belong to ourselves — 'whether we live or whether we die, we are the Lord's' — if he wants to dispose of us

45. *Ep.* 13, 21-24 (III, p. 118): "Quam enim brevis est vita nostra, tam prope est ut de ipsius et nostras mutua praesentia iam non amplius divellenda congratulemur, si ipso dante in omnibus illi acquiescendo hanc ipsam brevitatem transcurrere vitae curemus." *Ep.* 120, 30-31 (III, p. 259): "...ut de invicem nunc et in futuro gaudeamus simul." *Ep.* 37, 94-95 (III, p. 148): "...et satieris 'cum apparuerit gloria' eius [*PS.* 16, 15]. Ora ut et ego tecum, quia et ego oro ut tu mecum." *Ep.* 37, 3-13 (III, p. 145), to Lanzo: "Cum meum et tuum, carissime, desiderium quo nos invicem desideramus considero, unum est quod me de nostra consolatur separatione, quia in futura vita aeternam nostram coniunctionem per divinam spero clementiam... Sed consummata huius vitae peregrinatione, illo adiuvante ad quem tendimus et in quo speramus, in patria ad quam suspiramus quasi diversis itineribus conveniemus. Ubi tanto vehementius deo annuente de invicem congaudebimus, quanto nunc de nobis divinam dispositionem patientius toleraverimus." *Ep.* 156, 4-6 (IV, p. 17): "Quamvis divina dispositio me a vobis corporaliter non sine gravi pioque cordis mei dolore separet, oro tamen deum, ut dilectio, qua ipso dante anima mea vos in utero suo complectitur, indissolubilis perseveret." *Ep.* 54, 4-6 (III, p. 168): "Quamvis nos locorum temporumque spatia separent arbitrio superno disponente, nulla tamen causa vestrae dilectionis affectum valet aut valebit mihi minuere divina gratia protegente."

46. *Ep.* 5, 11-14 (III, p. 106): "Sic igitur servemus desiderium fraternae cari-

> in another way from that which we wish, he knows better than we do what is pleasing to him and expedient for us, so we must patiently endure whatever we feel is his pleasure for us, if we do not wish to displease him.

Yet it is God's disposition also that, in this life, we should do what renews and enkindles love, and have what contact we can with our friends; this is not to resist His will but to obey it.

Although complaints at the absence of friends provide constant and melancholy background music to the history of friendship, Anselm's expression of his grief is distinctively personal. Sadness is as essential to absence as joy is to presence, for absence is a wound in the very heart:

> But you have present with you, due to our very separation, another, whom you certainly love no less than me, or even more; but from me, from me, I say, you are taken away, and no one is given me in return. You rejoice in your consolation; for me there remains only the wound in my soul.

Does it offend anyone that he should speak thus, any of those who are rejoicing to have him whom they love? What right have they to forbid him to grieve, he who is losing the one whom he has always loved? "If they see me in themselves, they will excuse me". This longing is from love; love and desire are terms that often come together [47].

tatis, ut serviamus imperio supernae voluntatis. Et sic exhibeamus oboedientiam subiectionis, quam largitur divina distributio." *Ep.* 148, 51-56 (IV, p. 5): "Et quamvis in hac re mihi nimis sit grave dare et vobis accipere consilium quod contra meum et vestrum affectum sit, tamen... non audeo in causa dei... meum coram deo subtrahere consilium." *Ep.* 166, 150-154 (IV, p. 22): "De me vos precor ne minus me diligatis, si deus facit de me voluntatem suam; ...quia nec audeo nec debeo nec possum deo resistere..." These two letters concern his election as archbishop. *Ep.* 312, 6-8 (V, p. 238-239): "Saepe enim deus servorum suorum vitam ordinat contra hoc quod mens humana, quamvis suo sensu intentione bona, desiderat". *Ep.* 17, 42-44 (III, p 124): "Quotiens namque de pluribus quod magis oportet eligere proponimus, omni nostro appetitu seposito rerum ipsarum pondera sola conferre debemus." *Ep.* 5, 9-11 (III, p. 106): "...plus est attendendum nobis quod facit de nobis dominus, cuius sumus, quam quod nos volumus, qui nostri non sumus."

47. *Ep.* 13, 17-21 (III, p. 118). Cf. *ep.* 37, 12-13 (III, p. 145); *ep.* 79, 9-12, (III, p. 202): "Quoniam autem nec ego nec tu nostri sumus — 'sive' enim 'vivimus sive morimur, domini sumus'—: si aliter quam velimus disposuerit nos, qui novit melius nobis quid placeat sibi vel expediat nobis: patienter toleremus quidquid illi de nobis senserimus placere, si nolumus ipsi nos displicere." *Ep.* 37, 14-16 (III, p. 145): "Interim tamen, quoniam facere quod caritatem renovat et accendit, non est dei dispositioni reniti sed oboedire, debemus nos vel mutuis salutationibus, cum licet, revisere."*Ep.* 42, 15-16 (III, p. 153). *Ep.* 84, 15-25 (III, p. 209): "Sed tu habes ex ipsa nostra disiunctione praesentem alterum, [this is probably Lanfranc] quem non minus aut certe plus amas; mihi vero tu, tu inquam, es ablatus, et nullus pro te oblatus. Te igitur in consolatione tua gaudente solum mihi vulnus remansit

The pain of absence Anselm describes vividly: he is wearied, vexed, worn out, tortured by it; it is anguish to him and he is not ashamed to say that he weeps [48] But more important, because vital to the unity of his thought, this pain is a cutting, a wound.

The monks at Bec are so one with him, "*conglutinata*", that to be violently torn from them, must leave in him a great wound. Writing to Lanfranc of his pain at the loss of Osbern, he uses the same terms, the glueing-together of love, the cutting and wound of separation:

> We enjoy so great a mutual love and are cemented together by such delight, that we cannot be parted without a certain tearing of the soul and wounding of the heart.

The union that he describes thus as an adhesion, a kind of growing together like a graft into one, makes any separation an amputation: for separation, he says, is a cutting away of my own heart [49]. This concept can be understood only in the light of his idea of union.

Image-likeness, Belonging, Alter Ego

I m a g e. — Anselm uses the familiar antithesis of presence and absence, contrasting rhetorically the distance of space that separates and the intimacy of the love that unites, with characteristic emphasis on unity: for he carries those he loves —his nest and all his little fledgelings— with him in his heart. This "presence by absence" is an in-hering, not a co-hering [50]. For union is an interior presence by image-likeness.

in mente. Forsitan gaudentes de te offenduntur a me ista tibi dicente. Sed si ipsi gaudent quod desiderabant tenentes: cur prohibent vel dolere quod semper amat perdentem? Ex se excusent me, si me vident in se." *Ep.* 312, 4-5 (V, p. 238): "De reditu nostro dulce desiderium vestrum, quia de dulcedine dilectionis procedit, gratanter accipio, amo et approbo..." *Ep.* 311, 3-4 (V, p. 235).

48. *Ep.* 75, 3 (III, p. 197): *taedet. Ep.* 76, 5 (III, p. 198): *vexat. Ep.* 178, 15 (IV, p. 62): *tabescere. Ep.* 76, 6 (III, p. 198): *torquet. Ep.* 75, 5 (III, p. 197); *Ep.* 84, 8-10 (III, p. 209): angorem, angor cordis.

49. *Ep.* 166, 10-12 (IV, p. 40): "Sic enim dilectio vestra conglutinata est animae meae, ut eam intente cogitare nequeat sine quadam magna sui vulneratione de dilectorum filiorum suorum violenta ablatione et separatione." *Ep.* 39, 41-43 (III, p. 150): "...tanta dilectionis mutae iucundamur conglutinamurque delectatione, ut iam separari non possimus absque utriusque animae scissura quadam et cordis laesione." *Ep.* 55, 7 (III, p. 169)" non tantum disiungeret quam scinderet." Also *ep.* 66, 13-14 (III, p. 186): "...adeo menti meae glutinas dilectionis adhaeserat, ut eius separationem cor meum non nisi cum quadam sui scissura toleret." *Ep.* 66, 13-14 (III, p. 186).

50. *Ep.* 13, 24-25 (III, p. 118): "Interim tamen quaecumque nos... longinquitas distineat, caritas semper unum de duobus nobis animum conficiat." *Ep.* 5, 7-8 (III, p. 106). *Ep.* 41, 13 (III, p. 153): "...sed quia nobis noti sumus per animarum praesentiam..." *Ep.* 53, 30 (III, p. 168): "Sui corporis absentis, sed mente adhaerentis." *Ep.* 205, 18-21 (IV, p. 98): "Quamvis enim corpore sim vobis absens, nidum tamen

Interiority is expressed as being "in the heart".

> One whom you bear in your bosom is interior to you, you can in no way leave him; indeed you are not able to forsake that deep presence of one who follows you wherever you go, and who, wherever he may be, is always embracing you.

This treasure, the heart's secret place, *in cordis arca,* is a secret written there. Here Anselm's thought brings us back to *conscius amor,* for if there truly is such love, it must be conscious, known in the heart [51] and known by an image formed there. Anselm speaks expressly of an "image" of love, *impressed* deeply on the soul by its embrace of love, and *expressed* clearly by the act of loving, by which the friend is held ever present [52]. This image is the friend himself imprinted on the heart like a seal in wax, "formed" in the interior of the mind; it is a true image, treasured in the heart, that is all love: God's love impressing in the heart the special love of dearest friends. The image is also called a similitude of affection, "it is certain that a like affection for me dwells (*inhaerere*) in your hearts in the same way". To inhere is distinguished from cohere and adhere, for it is used only for this true charity and interior image [53].

meum, ecclesiam dico Becci, cum omnibus pullis suis mecum porto semper in corde meo..." *Ep.* 69, 13-16 (III, p. 189): "Verum quoniam scio quia non tantum propter me quantum propter te a me debes amari: ...certum est quia plus debeo de bonorum morum praesentia, quae tecum est, congratulari, quam de corporis tui absentia, quae mecum est, contristari." *Ep.* 79, 12-14 (III, p. 202): "Quamvis namque te valde diligam et desiderem, ut mihi mecum conservando cohaereas, plus tamen opto ut bonis moribus indissolubiliter inhaereas."

51. *Ep.* 13, 12-14 (III, pp. 117-118): "Quod enim te caritas tanto desiderio succendit, ut ubicumque maneam tu sis mecum: idem est quod cor meum flagrat, ut ubicumque sim ego vivam tecum." Also *ep.* 25, 4-5 (III, p. 132): "Gratias paternae vestrae dilectioni, qua nos semper praesentes habetis..." Also *ep.* 37, 6-9 (III, p. 145).*Ep.* 1, 13-16 (III, p. 98): "Quapropter, ut taceam quod vos scitis et ego non dubito, quia quem interiorem sinu geritis, minime potestis fugere: utique eum, qui vos quocumque eatis prosequitur et ubicumque maneat amplectitur, non penitus valetis deserere." *Ep.* 16, 6 (III, p. 121): *cubiculum. In cordis arca: ep.* 142, 10 (III, p. 288); *ep.* 14,4 (III, p. 119); *ep.* 41, 10 (III, p. 152). *In scrinio cordis: ep.* 178, 10 (IV, p. 61); *ep.* 100, 9 (III, p. 231). Cf. also *ep.* 66, 5-6 (III, p. 186); *ep.* 148, 7-8 (IV, p. 3).

52. *Ep.* 2, 11-14 (III, p. 99). "... sic eam [the *fraternitas* of his friend] sibi anima mea caritatis amplexu alte impressit astringendo, ut eius imaginem in se perspicuam exprimeret diligendo, per quam vos semper praesentes tenet etiam absistendo."

53. *Ep.* 4, 14-15 (III, p. 104): "Is enim qui cordi meo velut sigillum cerae imprimitur...". Cf. *ep.* 36, 6, 11 (III, p. 143-144): "impressed on", "conceived in the mind" (*impresserunt, mente conceptus*). *Ep.* 59, 10 (III, p. 173): "...Quod in intima mente formatum pariter gerimus..." *Ep.* 41, 9-10 (III, p. 152): "Cur autem tibi dilectionem meam describam in carta, cum eius veram imaginem assidue serves in cordis tui arca?" *Orat. pro amic.,* 24-26 (III, pp. 71-72): "Sunt tamen plures quo-

Belonging. — The love of friendship, therefore, makes friends "belong" to each other. Anselm writes to Gundulf: "I am all yours and you are all mine... all that is yours is mine, and mine is yours". He says this playfully, to excuse himself for not thanking Gundulf — why thank him for a gift, when he can give him only what is already his own? But the association with *John* 17, 10, is not accidental. The Father and Son possess all in common, and the same words are used to express the participation of friend in friend: Gundulf is "his", he is Gundulf's [54].

There is a limit to this mutual possession, the same limit that restricts our possession of ourselves. Even as we do not possess ourselves wholly, so we cannot possess our friend wholly. We can belong to another only by the affection of mutual love. It is to God alone that we belong entirely. For we are the Lord's, not our own — Anselm does not even want to belong to himself [55].

But friends do possess each other, with this limitation, by mutual love. Anselm often uses the phrase *alter ego;* for example, Maurice should find Gundulf to be another Anselm. His salutation, Anselm to Gundulf, "*Gundulfo Anselmus*" used instead of the more usual "Friend to his friend" or "Beloved lover to his beloved lover", expresses adequately, to one who knows Gundulf and Anselm, what their very names signify; the great mutual love, by which Gundulf should realize that he is Anselm's other self [56].

"My soul is yours", "dearest soul of my soul"; in mutual love, Gundulf is "his other heart", their souls are "consolidated" in one. This "inhesion" and identification of the friends explains why any separation must be a cutting apart, a wound, a lesion. Friends are really one heart, one soul, two made into one, "glued together" by mutual love. It is true even in this life, by the love of God; it will be perfect in the next life, when friends are made one (*conglutinare*) with God and with the

rum dilectionem, sicut specialiter et familiarius cordi meo impressit amor tuus...". *Ep.* 68, 14 (III, p. 188): "...scito cor meum simili affectu respondere...". *Ep.* 54, 6-7 (III, p. 168). "...certum est cordibus vestris similem affectum erga me non dissimiliter inhaerere..." Cf. *ep.* 1, 10-13 (III, p. 98). See *Proslogium,* I: man is created in God's image in order that he may be mindful of him, conceive of him, love him, now impossible unless the image is restored by God in a new creation.

54. *Ep.* 34, 2-5 (III, pp. 141-142): "Si nescirem me totum esse tuum et te totum esse meum, referrem gratias pro muneribus tuis. Quoniam autem tua mea et mea tua sunt: cum das mihi tua, ego cur tibi inclinem, cum non accipiam aliena sed quae mea sunt?" *Ep.* 41, 1 (III, p. 152): "Suo suus...". Also *Ibid.,* 4: "...meus GONDULFUS et tuus ANSELMUS...".

55. *Ep.* 74, 4-5 (III, p. 195). "...Sed quoniam neuter nostrum suus est, nec sumus invicem alter alterius nisi per caritatis affectus..." *Ep.* 5, 8-11 (III, p. 106): "qui nostri non sumus". *Ep.* 13, 17 (III, p. 118) "...nec ego nec tu nostri sumus..." *Ep.* 38, 4 (III, p. 148): "...sed quoniam meus nec sum esse volo..." *Ep.* 3, 26-30 (III, p. 103). *Ep.* 34, 7 (III, p. 142): "*alter Anselmus*".

56. *Ep.* 33, 6-7 (III, p. 141): "Inveniat me in vobis, quem quasi relinquit pro vobis." *Ep.* 7, 6-7 (III, p. 109): "...tibi, quod est alteri mihi...".

holy angels and all holy men by love in one will. This is "to reign"; with God all shall be Kings — and all shall be one King, one man [57].

Closely related to this near-identification of friends, are the qualities Anselm attributes to friendship: its equality, uniqueness and totality. Friends may be unequal, even in merit, but love creates equality between them. The more friends the better, and what Anselm says to St. John about the love of Christ, can be applied to Anselm himself: he loves each uniquely, and the love given to one does not take anything from the others. For love given to one benefits all — love has a breadth, an immensity to it, a vast expansive power of joy [58].

The measure of love is to Anselm totality; he loves wholly with all he has. Love is immensity, a "latitude", fullness in itself. To his friends and to the Lord he says the same: he is only a poor little man, *homunculus,* and they deserve to be loved more worthily, but he has no greater love to give, and how can they ask more than that? [59].

57. *Ep.* 178, 14-15 (IV, p. 62): "...animam meam, ubicumque corpus sit, vestram semper esse...".*Ep.* 16, 6 (III, p. 121): "...o tu altera anima mea." *Ep.* 4, 3 (III, p. 104): ".. anima... animae meae...". *Ep.* 28, 4 (III, p. 135): "...quem in mutua dilectione scio esse alterum cor meum." He says the same to Maurice: *ep.* 64, 22 (III, p. 181). Cf. also *ep.* 407, 4-10 (V, p. 352). *Ep.* 120, 33-34 (III, p. 259). *Ep.* 91, 11 (III, p. 218). *Ep.* 11, 21 (III, p. 115): "...duos videlicet in unum conglutinavit..."; *ep.* 39, 42 (III, p. 150): "conglutinamurque delectatione"; *ep.* 55, 5-7 (III, p. 169): "...ne animas — me et te dico — tanto conglutinatas vinculo carnis et spiritus..."; *ep.* 66, 13 (III, p. 186): ".. menti meae glutinae dilectionis adhaeserat..."; *ep.* 121, 14-15 (III, p. 260): "Sed quoniam dulcis mihi vestra dilectio sic me sibi sua probitate conglutinavit..." *ep.* 166, 10 (IV, p. 40): "Sic enim dilectio vestra conglutinata est animae meae..." *Ep.* 112, 31-45 (III, p. 245): "...Et sicut singuli erunt perfecti reges, quia quod singuli volent, hoc erit; et omnes simul cum deo unus rex et quasi unus homo, quia omnes unum volent, et quod volent erit."

58. *Ep.* 16, 7-9 (III, p. 121): "Quamquam enim pares non simus morum aequalitate, tamen non audeo dicere impares; sed certe dissimiles non sumus mutui amoris qualitate." *Ep.* 91, 4-7 (III, p. 218): "Quamquam dignitas episcopalis et reverentia sanctitatis sic vestram mihi personam superexaltet, ut me valde infra deserat: semper tamen — quod non tumore sed amore dico — pristina familiaritas et familiaris amicitia ad aequalitatem me sublevat." *Orat.* XII, 45-46 (III, p. 46; 61-63, p. 47): "Certe, beate, quantumcumque facias ut plures amet, nihil tibi minuis; et quanto facis ut plures illum ament, tanto plus illi retribuis... Ergo beate IOHANNES, fac ut qui te diligit, me quoque diligat per illam caritatis latitudinem, quam docuisti et habes et qua nulli invides, sed commune vis esse bonum quo gaudes." Anselm speaks of his many friends, "plures", whom he loves "specialiter et familiarius": *Orat.* XVIII, 25 (III, p. 72); *ep.* 5, 17 (III, p. 106); "...plures praesentes, quos ab iis dilecti pariter diligimus, habemus...". At Bec there are so many he cannot write to them all, *ep.* 156, 169-175 (IV, p. 23); *ep.* 160, 17-26 (IV, 30).

59. *Ep.* 34, 2, 3 (III, p. 141). *Ep.* 11, 19 (III, p. 115): *immensitas. Ep.* 12, 32 (III, p. 116): *latitudo. Ep.* 25, 6-7 (III, p. 132): *plenitudo. Ep.* 44, 22-26 (III, p. 157): "Sed quoniam aliud quid, quod vobis dare possim, maius amore non habeo, ipsum quam maiorem pro meo modulo possum exhibeo. Maiorem vero dilectionem puto quod a me nemo valet exigere, quam ut velim eum tamquam me ipsum diligere."

The measure of love of his friend is his love for himself; that is the rule of charity that applies to both friends. Gundulf loves Anselm no less warmly than he loves himself, so too Anselm seeks to love him with no greater tepidity than himself. This antithesis of fervor indicates that by love of self Anselm does not mean egotism, but an Augustinian self-love that is one aspect of divine love.

This "love of self" makes one leave the world to follow Christ:

> I love you, and, in the same way in which I love my own soul, so do I love yours, I love mine, so that in this life it may merit to enjoy God, and in the life to come, may have that enjoyment. This I love and desire for you.

For a friend should not be loved less than oneself [60]. Anselm realizes that his love may not satisfy what his friends desire from him, but leaves that to God and to their prayers: "May your love obtain for me by prayer that I may love myself as much as is needed; and then your lover will love you so that even you will say: «That's enough now»" [61]. Although he may not love his friends as much as he ought nor as much as he desires, yet he loves the love that the Lord Jesus commands and he prays with urgency for it: "This I ask, this I seek, because of this your poor beggar beats and shouts at the gate of your mercy". This echoes his prayer to Christ where he repeats over and over again, that though he does not love Him as much as he should, he does at least love as much as he can. He prays with great longing for that love; and tenderly asks Mary that he may love her Son truly, as she does, and Jesus, that he may love His mother truly as He does [62].

60. *Ep.* 16, 12-13 (III, pp. 121, 122): "Sicut enim tu satagis ut non minori fervore diligas me quam te ipsum, ita ego studeo ut non maiori tepore amem te quam me ipsum." *Ep.* 133, 9-12 (III, pp. 275-276): "Quapropter, quoniam animam tuam anima mea nec minus vult nec plus potest diligere quam se ipsam, non aliud potest desiderare de illa quam de se ipsa. Hoc igitur est de te desiderium meum, ut mundum relinquendo Christum sequaris..." *Ep.* 17, 2-3 (III, p. 122); "Quoniam, teste conscientia mea, minus te quam me diligere nolo, valde mihi repugno, si aliter tibi quam mihi consulere volo." *Ep.* 405, 3-5 (V, p. 349).

61. *Ep.* 16, 14-16 (III, p. 122): "Denique impetret mihi orando amor tuus, ut me amem quantum expedit; et amabit te amator tuus, ut ipse dicas: nunc sufficit."

62. *Orat.* XVIII, 20-22 (III, p. 71): "Hanc peto, hanc quaero, propter hanc pulsat et clamat hic pauper et mendicus tuus ad ianuam misericordiae tuae." *Orat.* II, 12-13 (III, p. 6). *Ibid.*, 15-17, p. 6: "Si bonum est, domine, quod inspiras, immo quia bonum est, ut te velim amare, da quod me facis velle, da ut quantum iubes tantum te merear amare." *Orat.* VII, 184-189 (III, p. 25): "Certe, IESU fili dei et tu MARIA, mater eius, et vos vultis et aequum est, ut quidquid vos diligitis diligatur a nobis. Ergo bone fili, rogo te per dilectionem qua diligis matrem tuam, ut sicut tu vere diligis et diligi vis eam: ita mihi des ut vere diligam eum. Sic bona mater, rogo te per dilectionem qua diligis filium tuum, ut sicut tu vere diligis et diligi vis eum; ita me impetres ut vere diligam eum." *Orat.* XII, 61, ff. (III, p. 47).

IV. Requirements, Duties, and Signs of Friendship

The quality of friendship that Anselm mentions most often is its truth. Love must be true; friendship must be true. It must be based on truth; a man must be loved for what he really is; and his actions must agree with his word. A true friend is proved in need and described in one of his last letters, in the terms used as prior of Bec: a true friend is always solicitous for his true friend, as though for himself, desiring to know all that concerns him, to rejoice or grieve together with him, even if it could only give him pain. It is a beloved love, very sweet to Anselm, that desires to know how he is, that the friend's heart may suffer even as Anselm's [63]. The *affectus* is no less proof of "truth" than the *effectus*.

Anselm says relatively little of fidelity. When he meets with infidelity, it afflicts him the more grievously, the more true the friendship has been. Any diminution of love saddens him. He excuses the faults of his friends, and grieves for them— "Would I were deceived". He does not conceive friendship as necessarily lasting; endurance depends on the continuance of its cause. Therefore he often urges his friends to keep faithful to their friendship by their own will and by prayer [64].

Yet at the same time he speaks of friendship as possessing an in-

63. *Verus amor: ep.* 2, 4 (III, p. 99); *ep.* 16, 7 (III, p. 121). *Vera caritas: ep.* 21, 14 (III, p. 128). *Vera dilectio: ep.* 50, 3 (III, p. 163); *ep.* 232, 8 (IV, p.138). *Vera amicitia: ep.* 20, 12 (III, p. 127). *Amicus verus: ep.* 160, 12-13 (IV, p. 29). Also affection must be true: *ep.* 130, 6 (III, p. 272): "Qui affectus... quam verus sit..." *Ep.* 71, 12-13 (III, p. 191): "...quia existimatis me aliquid esse, cum nihil sim..." *Ep.* 275, 3-12 (IV, p. 190). "Vulgo solet dici quia amicus velut medicus in necessitate probatur. Hoc ideo dico quia, si vera fuit amicitia, quam domno Wil-lelmo, electo episcopo, in prosperitate ostendistis, nunc apparebit et maior erit et constantior in maiori necessitate... Quod si feceritis, et me amicum vestrum amiciorem vobis reddetis, et amicitiam vestram omnibus veran esse ostenditis." *Ep.* 407, 4-10 (V, p. 352): "Verus amicus semper sollicitus est de vero amico, sicut de se altero, ut sciat quae erga illum sunt, quatenus aut congaudeat aut compatíatur, secundum quod sunt. Et cum nullus amet dolorem: miro tamen modo, si est unde condolendum sit, magis tamen desiderat hoc scire, ut condoleat, quam ignorare, ut nihil doleat. Desiderat dilecta et dulces mihi vestra dilectio scire statum meum et quidquid mihi sit, ut quemadmodum cor meum sese in me habet, ita et cor vestrum pro me sese habeat."

64. *Ep.* 146, 6-8 (III, p. 292). *Ep.* 12, 33-36 (III, p. 116). *Ep.* 146, 8-13 (III, pp. 292-293). *Ep.* 76, 4 ff (III, p. 198): "I know you didn't promise to come back, but you led me to think you would, — you certainly said so, and you meant it. Would that I were not deceived, for I have hoped in you!" *Ep.* 93, 3-5 (III, p. 220): "Postquam enim de vera ratione dilectio inter rationabiles nascitur, nequaquam ipsa, quamdiu radix vivit, extinguitur." Also: *ep.* 175, 19-20 (IV, p. 57): "...sicut causa propter quam caritas ipsa incepta est, numquam deficiet, ita caritas inviolata permaneat." *Ep.* 100, 6-7 (III, p. 231): "...desiderem vel fideli voluntate, si aliter nequeo mereri, non amittere..." *ep.* 141, 8-10 (III, p. 287): "Mutuam vero nostram dilectionem... in nobis eam servare inviolabilem curamus." *Ep.* 209, 19-12 (IV, p. 17), he says: "...oro tamen deum, ut dilectio... indissolubilis perseveret."

tegrity that is everlasting; it can know no failure, no diminution. He himself will never change; his friendships are old, "ex quo te novi", and will last forever — mutual love, in fact, continues to grow. Anselm himself does not attempt anywhere in his letters to reconcile this paradox, unless by implication that, when God is truly its source, love cannot fail [65].

Anselm speaks of the duties of friendship in the traditional terms, but in his own way unites duty with sweetness, *effectus* with *affectus,* or as he puts it, the sincerity of love with its efficacity. Love (*dilectio* as well as *beneficia*), shown in a letter, makes his heart happy, refreshes it by the fragrance of humility, satiates it with the sweet taste of deep charity, pierces it with the affection of loving desire. In return he has the obligation to give not only the devotion of words, but himself, i. e. whatever good God may work in him by prayer, admonition and all solicitude [66].

65. *Ep.* 42, 1-2 (III, p. 153): "Fratri et filio carissimo suo MAURITIO: frater ANSELMUS dilectionis suae integritatem, integritatis deo protegente perpetuitatem." *Ep.* 84, 23-25 (III, p. 209): "Sed ille qui omnia quae vult potest... sic nullum contristet, ut amorem tui integrum ubique conservet. Amen." *Ep.* 51, 16 (III, p. 164): "...indeficiens dilectio..." *Ep.* 175, 20 (IV, 57-57): "inviolata permaneat." *Ep.* 142, 10 (III, p. 288): "indesinenter..." *Ep.* 156, 6 (IV, p. 17): "indissolubilis". *Ep.* 54, 5-6 (III, p. 168): "...nulla tamen causa vestrae dilectionis affectum valet aut valebit mihi minuere divina gratia protegente." *Ep.* 47, 11 (III, p. 160): "...quod tibi fui, hoc persisto." *Ep.* 141, 9 (III, p. 287): "...manere... immutabilem...". *Ep.* 160, 17-20 (IV, p. 30): "Nam etsi maior multitudo similem exhibentium dilectionem in Anglia me videatur laetificare, nullatenus tamen tam longo tempore radicatam et nutritam priorem dilectionem de corde meo valet eradicare." Also *ep.* 2, 14-15 (III, p. 99): "...continuus est affectus." *Ep.* 36, 6-7 (III, p. 143): *ep.* 42, 5-7 (III, p. 153). *Ep.* 3, 19 (III, p. 102): *ep.* 158, 5-6 (IV, p. 25): *dum vivo. Ep.* 43, 10-11 (III, p. 155): "...semper de te desideravit cor meum..."; *ep.* 91, 10-11 (III, p. 218); *semper. Ep.* 23, 5-7 (III, p. 130): "Sicut igitur cotidie desidero ut affectus amoris vestri cordi meo semper augeatur, ita nulla nostra ab invicem absentia afficere valet, ut aliquo modo minuatur." *Ep.* 28, 5-6 (III, p. 136): "...sicut amor tui ex quo incepit numquam in me mutatus est minuendo, ita sollicitus sum ut semper alteretur augendo." Cf. *supra,* nn. 6, 8. Especially *ep.* 175, 19-20 (IV, p. 57), where it says that *since* the cause never can fail, neither can love; and *ep.* 209, 10-12 (IV, p. 104), where this cause, *principium,* is identified with God.

66. *Ep.* 160, 26-28 (IV, p. 30): "Delectat, cum dulci amico meo scribo, de caritatis sinceritate et de eius efficacia diu tractare..." *Ep.* 46, 4-17 (III, pp. 159-160): "Litterae dulcis mihi vestrae dignationis quas suscepi, cor meum dilecti vestri nominis titulo laetificaverunt, sublimis humilitatis odore refecerunt, profundae caritatis sapore satiarunt, piae conquestionis affectu compunxerunt. Quarum petitioni cum numquam velim deficere, utique fateor responsioni me nequaquam posse sufficere. Cum enim in toto me et in omnibus quae in me sunt, conscius ipse mihi sim nihil esse dignum tanta postulatione, et vestra beneficia et — quod valde maius et mihi carius est — vestra erga me dilectio plus mereantur de me quam me ipsum, certe nulla sufficit affectui meo verborum devotio, qua vobis, quia plus non possum, offeram memetipsum. Quatenus vestra sanctitas nec iugem memoriam sui in me velut in suo dubitet inesse, et si quid divinitus fit in me, certa sit velut quod sui est suum esse. Quoniam igitur non solum orationis, sed et monitionis et omnimodae sollicitudinis debitorem me scio illius saluti, cuius me ipsum esse profiteor..."

This text is most characteristic, for its stylistic elaboration illustrates Anselm's way of using the terms customary for the *effectus* of practical utilitarian friendship —benefice, devotion, duty, admonition— with purely spiritual significance; and also of employing for the *affectus* terms with mystical connotations: to rejoice the heart, to re-make, to satiate, to pierce with compunction, fragrance, taste, affection. Prayer is named here as the first duty of friendship; it is the one duty to which Anselm refers often, always fearing and grieving at the inadequacy of his own prayers. For in God's presence his heart desires and his lips pray, that whatever should profit him, may also equally profit his friend. Above all, they must pray for mutual love; as he says to Gundulf, when the latter is made bishop, "I don't say that I shall not pray for my true friend as best I can, but I show you how very little is the best that I can do. The rich must help the needy, so your prayer for me should not grow cold, just because my prayer for you is not able to be so fervent" [67].

The other obligations of friendship, help, counsel, correction, memory, thanks for gifts and services, and letters, are almost always, in the early letters, considered as means of "profiting" a friend in his attainment of happiness, which is union with God [68].

Most characteristically Anselmian is his attitude towards giving thanks. Those whom he does not know very well, he thanks most graciously: to be *ingratus* would be culpable [69]. But to those who are his intimates, he says, as to Maurice, "Why should I thank you? are you not giving

67. *Ep.* 178, 6 (IV, p. 61): "Quoniam nec novum nec insperatum nec extraneum est..." *Ep.* 35, 3-4 (III, p. 142): "...cotidie tui curam habens deo pro te, qualemcumque possum fundo orationem." *Ep.* 3, 14-16 (III, p. 102): "Quapropter cum orationes meae tales sint, ut vel nihil vel parum prosint mihi: quas tuas esse proposui offerre non praesumo tibi, sed precor ut fervore tuarum accendantur, quatenus efficaciter mihi prosint et tibi." Cf. *Orat.* XVIII, 28-54 (III, p. 72) — God commands him to pray for his friends, yet his own sins cry out against him. May God hear his prayer because He has commanded it, in spite of his sin. *Ep.* 3, 16-18 (III, p. 102): "Sic enim coram deo vult cor meum et sic ad deum orat os meum, ut quidquid prodesse debet mihi, non minus prosit tibi quam mihi." *Ep.* 61, 14-16 (III, p. 122). *Ep.* 91, 17-23 (III, p. 218-219).

68. *Ep.* 275, 3-12 (IV, p. 190) *sollicitudo; ep.* 47, 16-17 (III, p. 160), *ep.* 117 (III, pp. 252-255): *servitium; ep.* 13, 1-10 (III, p. 117); *beneficium: ep.* 3, 7 (III, p. 102) in its usual sense in *ep.* 22, 10 (III, p. 129): *prodesse. Orat.* XVIII, 42 (III, p. 72); *ep.* 3, 14-15 (III, p. 102); *ep.* 21, 14 (III, p. 128); *ep.* 91, 15-24 (III, pp. 218-219). Counsel: *Ep.* 17 (III, pp. 122-124); *ep.* 51 (III, pp. 164-165); etc. *Ep.* 13, 2 (III, p. 117): "...animi affectu admonitus...". Anselm writes to Lanfranc: "Absit ergo ut mihi sit molestum suscipere consilium, quod... ego magno desiderio peto et vos sincera dilectione mittitis." This concerned the criticism of his writings, *ep.* 77, 9-11 (III, p. 199). *Ep.* 85, 12-19 (III, p. 210). Memory: *Ep.* 53, 29-31 (III, p. 168); *ep.* 64, 23-24 (III, p. 181). Gratitude: *Ep.* 46 (III, p. 160). *Ep.* 22, 11-12 (III, p. 129): "Quapropter quorum amore cor meum ardet indesinenter eorum felicitatem semper sitit ardenter."

69. *Ep.* 189, 3-5 (IV, p. 74) for a poem written to him. *Ibid.*: "...non tamen ingratus esse debeo..."

me what is my own? don't you know already what is in my heart?" He appreciates a gift for the love it reveals, but prefers to it that love itself, its good will, and the presence of his friend [70].

Letters are often admonitory, or, when he is archbishop, concerned solely with important political and ecclesiastical affairs. But in his attitude toward personal letters, he is again pleasantly inconsistent. For letters are to tell of one's love, little sparks of love's fire to prove it still burns, or to awaken it. But, on the contrary, Anselm also writes that love is so certain, so sure, that there is no need of writing; silence is no sing that love has grown cold. Yet again he himself complains that he cannot write as much and as lengthily as he wants, not having time even for prayer [71].

The cause of these variations lies, no doubt, more in the circumstances and persons to whom Anselm wrote, than in himself. It is always those who are closest to him, who are mutually "conscious" of their mutual love, to whom he says there is no need of letters or gifts. But here again there is an exception, for he does not say this to Gilbert and though he does say it to his beloved sons at Bec, yet he cherishes their letters, and weeps over them, reading and re-reading them with love and longing [72].

The depth and subtlety of Anselm's thought makes any attempt at interpretation very tentative. But it may be said that while Platonic and Neoplatonic tendencies predominate — friendship as love, as ascent, as belonging, as interior experience and sweetness —, most striking is the very personal character of his synthesis. As in his "Ontological Argument" he finds in himself, in his mind, the evidence of the existence of God because God is himself present there, so also he finds in the consciousness of mind and heart the reality and proof of human love. Friendship is a mystical union, experienced, conscious, sweet; it is love of Christ himself, for how else can man give back love to him save through his friends? Christ, then, is the "first loved", the Beauty of Plato, the sweetness of the Word as in Augustine; but for the first time in this Christian Neoplatonist the note of medieval devotion to the humanity of the *dulcis Jesu* is heard.

70. *Ep.* 34, 2-5 (III, pp. 141-142). *Ep.* 68, 3-14 (III, p. 188). *Ep.* 47, 3(III, p. 160); *ep.* 14, 1-13 (III, p. 119). *Ep.* 68, 1-9 (III, p. 188). *Ep.* 58, 3-4 (III, p. 172). *Ep.* 84, 3-5 (III, pp. 208-209).

71. *Ep.* 205, 5-7 (IV pp. 97-98); *ep.* 160, 26-29 (IV, p. 30). *Ep.* 69, 6-7 (III, p. 189): "...quasi scintillis ab invicem emicantibus". *Ep.* 59, 6-8 (III, p. 173). *Ep.* 93, 2-3 (III, p. 220); *ep.* 199, 5-8 (IV, p. 90); *ep.* 156, 169-173 (IV, p. 23); *ep.* 334, 3-6 (V, p. 270). *Ep.* 50, 8, 10-22 (III, p. 163).

72. *Ep.* 84 (III, pp. 120-209). *Ep.* 166, 4-7 (IV, p. 40). There is a touching proof that Anselm really did believe love remained true although silent, for, in thinking of his young monks, he includes those who did not write, but whose love and affection he knows to be the same as that of those who did. (7-9).

Anselm's "consciousness" corresponds to the image-doctrine, for the image of the friend loved is *in* the soul of the friend who loves. Even as the Image of God is grasped only by its reflection in one's own soul, so can the image of the friend be found there alone [73]. This is the teaching also of Bernard, William of St. Thierry and Aelred. In Anselm it explains why he speaks of the *alter ego* and of self-love as the model of love of a friend. He loves his own soul because God is in the soul; he loves his friend because his friend is in his soul, "and these two are one" — for the image of the friend, the likeness of the friends, is their love of God, their oneness with God's will. If their will ceases to be "just", then there can be no love.

St. Anselm soberly faces the fact that God's will often seems to work against itself, destroying the gift it has given. This problem is solved *ambulando,* or it is not solved; he suffers and admits it, but does not try to escape by turning away from human love to love "God alone".

Manhattanville College of the Sacred Heart
Purchase, New York

73. Cf. Filliatre, *La Philosophie de St. Anselme, passim.*

ANSELME HOSTE
Moine de Steenbrugge

LE *SPECULUM SPIRITALIS AMICITIAE* COMPILATION DU XII SIÈCLE DE DEUX TRAITÉS D'AELRED DE RIEVAULX PAR THOMAS DE FRAKAHAM

Une des plus belles pages d'une histoire de la littérature chrétienne, serait sans doute celle qui étudierait les ouvrages que le moyen âge monastique a consacré à l'amitié. C'est davantage sous forme de lettres, et non pas dans des traités scolastiques que moines et abbés ont exposé leur doctrine sur l'amitié [1]. Séduisante doctrine —pour les hommes du moyen âge comme pour nos contemporains—, qui fut un fidèle écho de cette parole de la Sainte Écriture: "Un ami fidéle est un puissant soutien: qui l'a trouvé a trouvé un trésor. Un ami fidèle n'a pas de prix, on ne saurait en estimer la valeur" (Eccli. 6, 14-15). Et nous ne saurions assez approuver ce qu'un zélé compilateur cite de Cicéron —qu'il appelle "vetus amicitiae professor"—: "Quae potest esse vitae iucunditas sublatis amicitiis?", "Quel attrait aurait encore la vie si l'amitié en était ravie ?" [2].

Que Cicéron ait eu une grande influence sur la littérature de l'amitié au moyen âge, personne ne le contestera. Son *Laelius* inspira aussi bien les écrivains des premiers temps du Christianisme que ceux du moyen âge finissant. Il a trouvé avide audience chez un Ambroise, un Jérôme, un Augustin, et il peut se réjouir, surtout au douzième siècle, de la ferveur spontanée et exubérante des Bernard, des Aelred et des Pierre de

1. Voir J. Leclercq, *L'amitié dans les lettres au Moyen Age, Revue du Moyen Age Latin,* I (1945), p. 391-410; J. Laporte, *Epistulae Fiscamnenses. Lettres d'amitié, de gouvernement et d'affaires, Revue Mabillon,* XLIII (1953), p. 5-31; J. Leclercq, *Nouvelles lettres de Pierre de Celle, Studia Anselmiana* (Analecta Monastica 5), 1958, p. 177-178.

2. Cambridge, Trinity College, Ms. 912 (R. 14.40), XIIIe siècle, f. 347r. Il s'agit d'un compendium encore inédit du traité d'Aelred *De spiritali amicitia,* intitulé ici: *Medulla dialogi de amicitia spiritali.*

Blois [3]. Surtout Aelred de Rievaulx se montre un vrai "alumnus amicitiae". Sa vie et ses écrits prouvent le constant idéal de l'amitié qu'il se proposait. Il reconnaît volontiers qu'il se laissait guider par la lecture des Pères, mais surtout par l'étude du petit livre de Cicéron sur l'amitié, lu avec ardeur dès sa jeunesse [4].

Dans son premier, et très important ouvrage, le *Speculum Caritatis,* écrit sur les instances de St. Bernard, l'affectueux abbé de Rievaulx se devra d'approfondir déjà et de discuter quelques idées sur l'amitié [5]. Près de vingt ans plus tard, il écrira son *De spiritali amicitia.* Là il se donne pour objet le comportement d'une saine et sainte amitié : "regulas mihi castae sanctaeque dilectionis praescribere" [6].

Cette phrase pourrait nous aiguiller sur une fausse piste quant à la réalité vécue de ce séduisant colloque avec ses trois disciples. Loin d'être le fruit d'une méditation solitaire du penseur sur les délices et les dangers de l'amitié, le *De spiritali amicitia* est l'expression encore palpitante de conversations animées avec d'inoubliables amis. Rappel d'un dialogue concret, description de scènes vécues, bien plus que la mise sur papier de pensées conçues dans le calme de la cellule. "Le journal de son coeur", ainsi le caractérise fort heureusement le P. de Ghellinck [7].

L'ouvrage attira bien vite l'attention des contemporains. Pierre de Blois n'hésite pas à l'affubler d'une autre forme et de publier le dialogue d'Aelred sous son propre nom [8]. Aux XIIIe et XIVe siècles on en tirera pas moins de quatre compendia : 1) le *Dialogus inter Aelredum et discipulum* [9] ; 2) le *De Vera amicitia liber unus,* plaçé sous le nom de saint

3. Pour l'influence de Cicéron sur S. Bernard, voir l'article de R. GELSOMINO, *S. Bernardo di Chiaravalle e il De Amicitia di Cicerone, Studia Anselmiana* (Analecta Monastica 5), p. 180-189. Pour la *Doctrine de l'amitié chez Saint Bernard,* lire les études récentes de J. DE LA CROIX BOUTON, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* XXIX (1953), p. 3-15; A. FISKE, *St. Bernard of Clairvaux and Friendship,* dans *Cîteaux,* XI (1960), p. 5-26; 85-103. — Pour Pierre de Blois, consulter l'ouvrage de M. M. DAVY, *Un traité de l'amour du XIIe siècle,* Paris, 1932. Ce que ce plagiaire doit à Cicéron et à Aelred a été indiqué avec précision par Ph. DELHAYE, *Deux adaptations du De Amicitia de Cicéron au XIIe siècle,* dans *Recherches de théol. ancienne et médiévale,* XV (1948), p. 304-331.

4. *De spiritali amicitia, Prologus* - Dubois, p. 4: "Cum autem in sanctorum patrum litteris de amicitia plura legissem..."; "...mihi venit in manus liber ille quem de amicitia Tullius scripsit, qui statim mihi et sententiarum gravitate utilis, et eloquentiae suavitate dulcis apparebat".

5. *Speculum Caritatis,* lib. I, c. XXVIII (*P.L.* 195, c. 531-532); *Spec. Car.,* III, IX (col. 587 D), etc....

6. *Prologus* - Dubois, p. 4.

7. J. DE GHELLINCK, *L'essor de la Littérature Latine au XIIe siècle,* I, Bruxelles, 1946, p. 188.

8. PIERRE DE BLOIS, *De Amicitia Christiana,* édité et traduit par M. M. DAVY, *op. cit.*

9. A. HOSTE, *Dialogus inter Aelredum et Discipulum. An Adaptation of Aelred of Rievaulx' De spiritali amicitia, Cîteaux,* X (1959), p. 268-276.

Augustin [10] ; 3) une *Medulla dialogi de Amicitia* [11] et finalement 4) le *Speculum spiritalis amicitiae*.

C'est ce dernier résumé que nous voulons présenter ici. C'est le plus répandu et aussi le plus long compendium du *De spiritali amicitia*. Six manuscrits nous en sont connus, et l'un d'eux a même atteint la lointaine Espagne. Il fut jadis quelques fois considéré [12] comme un proche parent du *Compendium Speculi Caritatis*, du fait qu'il a emprunté l'épilogue du *Speculum Caritatis* lui-même ; toutefois, sa dépendance à l'égard du grand oeuvre d'Aelred se borne à cela.

A l'encontre des autres compilateurs, restés anonymes, le rédacteur du *Speculum spiritalis amicitiae* ne nous a pas caché son nom. A la fin du compendium il écrit, en effet —avec une loyauté rare au moyen âge— : "Hanc compilacionem fecit dominus Thomas de Frakaham canonicus de Lesnes. Compilauit autem haec de libris Aluredi abbatis Reuallis, id est, de speculo caritatis et de libro spiritalis amicitiae".

Cet augustin Thomas de Frakaham nous est d'ailleurs parfaitement inconnu. Il doit être originaire de Frakaham ou Freckenham, dans le Suffolk, et entra chez les augustins de Lesnes, dans le comté de Kent [13]. Ce qui reste de la bibliothèque de Lesnes ne montre aucune trace de quelque oeuvre littéraire de Thomas [14]. Son nom ne figure pas sur la liste des prieurs du couvent [15]. C'est pourtant un fait que le *Speculum spiritalis amicitiae* a circulé dans les milieux des augustins. Le manuscit de Londres, Lambeth Palace 431 en est garant. Ce parchemin provient de Lanthony, prieuré augustin près de Gloucester. Le *Speculum* connut ici un clientèle de lecteurs assidus, à preuve les nombreuses notes marginales écrites de mains différentes. S. Aelred entretint d'ailleurs d'excellentes relations avec les moines de S. Augustin. A plusieurs reprises, il fut invité à prendre la parole devant des communautés augustiniennes [16].

En rédigeant ce compendium Thomas de Frakaham se proposa de présenter un traité théorique sur l'amitié spirituelle à son usage personnel et à celui de ses confrères. Il voulut donner *in concreto* une règle de con-

10. A. Hoste, *Le traité pseudo-augustinien De amicitia: un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx, Revue des Études Augustiniennes*, VI (1960), p. 155-160.

11. Voir la note 2.

12. Ainsi par A. Wilmart, *L'instigateur du Speculum Caritatis*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV (1933), p. 382, note 27.

13. E. Ekwall, *The concise Oxford Dictionnary of English Place-names*, Oxford, 1940, p. 178.

14. A. W. Clapham, *Lesnes Abbey*, London, 1915, p. 32-33: "The Library". Comme il n'est pas mentionné dans l'ouvrage de J. C. Russell, *Dictionnary of Writers of thirteenth Century England* (*Bulletin of the Institute of Historical Research*, Suppl. 3), London, 1936.

15. A. W. Clapham, *ouvr. cit.*, p. 59.

16. Voir J. Raine, *The Priory of Hexham. Its Chroniclers, endowmments and annals*, I (Surtees Society, XLIV), 1864, p. 194.

duite à ceux qui désiraient se lier d'amitié avec quelqu'un, ou à ceux qui déjà entretenaient des relations amicales. Il était ainsi directement en opposition avec la conception originale d'Aelred lui-même, qui avait écrit son *De spiritali amicitia* avec une vision personnelle, partant une expérience vécue. Thomas de Frakaham ne trouva rien de mieux que de donner une série de définitions et d'arides descriptions des avantages et des préjudices de l'amitié, la recherche et le maintien de celle-ci, etc. Aussi laissa-t-il de côté la forme dialoguée et le nom des interlocuteurs : Aelred, Yves, Gauthier et Gratien. Il commence son *Speculum* par le vers 85 du *De spiritali amicitia* : "Primum quid sit amicitia arbitror disserendum". Il cite ensuite littéralement des passages de chacun des trois livres. Quand, par suite de l'effacement de quelques lignes, le texte d'Aelred était devenu difficile à suivre, il sut établir lui-même une transition adéquate. De tout ce qui se rapporte aux contemporains de l'abbé Aelred il ne parle pas ; ainsi n'est mentionné ni le schisme d'Octavianus qui commença le 7 septembre 1159, ni l'admirable passage sur la mort d'Yves, l'ami d'Aelred. Chez Thomas, le texte est d'une seule tenue. Aucune distinction n'est maintenue entre les trois livres du dialogue original. Après le vers 1268 : "Ita pro amico volens exaudiri a Christo, ipsum diligenter et desinanter intendit", il omet les 16 derniers vers du *De spiritali amicitia* et emprunte son épilogue au *Speculum Caritatis* d'Aelred, à savoir depuis : "Porro non modicum vitae huius solatium est" (*P. L.* 195, col. 619 A), y compris l'explicit du même ouvrage : "...ut pro innumerabilibus peccatis meis apud iustum et misericordem iudicem intercedat" (col. 620 D).

Thomas de Frakaham, dans la rédaction de son *Speculum spiritalis amicitiae,* s'est constamment rapporté au *De spiritali amicitia* qu'il suit pas à pas ; du *Speculum Caritatis* il ne reprendra que l'épilogue dans lequel il a trouvé l'occasion, par les paroles mêmes d'Aelred à St. Bernard, d' expliquer ses propres intentions :

Thomas	Aelred
Hae sunt, amantissime frater, de amicitia et caritate meditationes meae ... Liber ipse speculum spiritalis amicitiae nominetur.	Hae sunt, amantissime Pater, de caritate meditationes meae ... liber ipse, ut scripsistis, caritatis speculum nominetur.

Malgré ce colophon qui mentionne en premier lieu le *Speculum Caritatis,* Thomas a donc rattaché surtout son *Speculum spiritalis amicitiae* à l'ouvrage d'Aelred mentionné en dernier lieu : *De spiritali amicitia.* Sa compilation n'est pas dépourvue de charmes, et le texte original est rendu assez fidèlement. Toutefois d'un dialogue plein de saveur et vibrant de vie, il n'a su faire qu'un traité aride. Entre le XIIe et XIVe siècle l'esprit de la scolastique a sensiblement déssèché une veine si savoureusement riche.

Néanmoins la loyauté de Thomas qui indique nettement ce qu'il doit à son modèle éveille en nous beaucoup plus de sympathie que le plagiat de Pierre de Blois, bien que le résumé de celui-ci a su garder plus de saveur aelrédienne.

* * *

Le texte qui suit est basé sur six manuscripts.

A = CAMBRIDGE, Corp. Christi College, Ms 424, XIIIe siècle, f. 60^r^-68^v^. Écrit sur deux colonnes de 41 lignes. Provenance inconnue [17]. C'est l'appui le plus sûr du texte.

B = DUBLIN, Trinity College, Ms. 514, XIVe siècle, f. 164-177. Recueil d'écrits théologiques. Le ms. contient des *Flores e libris Augustini ;* notre texte y précède de *De contemptu mundi* d'Innocent III [18].

C = DURHAM, University Library, Ms. Cosin V.II.5, XIVe siècle, f. 1^r^-11^v^. Larges lignes sans divisions en colonnes. Le ms. provient du prieuré de Durham. Le volume contient des opuscules de Cassiodore et d'Hugues de St. Victor [19].

D = LONDON, Lambeth Palace, Ms. 431, XIIIe siècle, f. 32^r^-47^r^. Provient Lanthony, prieuré augustinien. Recueil d'*excerpta*. Le *Speculum* fait suite aux *Miracula de beato Andrea* [20].

E = OXFORD, St. John's College, Ms. 190, XIVe siècle, f. 104^v^-112^r^. Ce volume a appartenu à l'abbaye de Westminster, où Aelred s'est rendu plusieurs fois pendant sa vie. Le *Speculum* est transcrit sous le titre quelque peu insolite de *Speculum Amicitiae* [21].

17. M. R. JAMES, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge,* Cambridge, 1912; vol. II, p. 328-330.

18. T. K. ABBOTT, *Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College Dublin,* Dublin, 1900, p. 77.

19. T. RUD, *Catalogus Manuscriptorum Codicum in Bibliotheca episcopali Dunelmensi* (Surtees Society, VII), 1838, p. 146-147.

20. M. R. JAMES, *A descriptive Catalogue of the MSS. in the library of Lambeth Palace,* Cambridge, 1932, p. 595. Sur Lanthony et sa bibliothèque on trouvera d'utiles remarques dans D. KNOWLES, *The Religious Orders in England,* vol. II : *The End of the Middle Ages,* Cambridge, 1955, p. 348 s. — En marge de notre ms. 431 un *revisor* a noté plusieurs *capitula.* Dans la marge inférieure une autre main a écrit la définition suivante : "Amici proprium est amando praevenire, modeste loqui, humilem se exhibere, mansuetudinem ostendere, secreto amonere, palam laudare, omnia cum amico deliberare; neque rogare quampia, nec roganti facere. In beneficiis fovere; nulla malitia laedere, obsequia praestare, directo sensu distribuere, omnia propter amicum amare. Amicum in Deum, amicum propter Deum."

21. H. O. COXE, *Catalogus Codicum MSS. qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie adservantur,* Oxonii, pars II, 1852, p. 65.

F = SEVILLA, Bibl. Capit. Colombina, Ms. 7. 2. 1, XIIIe siècle. Contient divers traités de S. Bernard[22]. Nous n'avons pas de reproduction photographique de ce manuscrit à notre disposition.

Sint Pietersabdij van Steenbrugge (Belgique) 1 décembre 1960

22. J. LECLERCQ, *Recherches dans les manuscrits Cisterciens d'Espagne*, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, V (1949), p. 114. Dans les manuscrits *A, C, D, F*, de notre *Speculum Spiritalis Amicitiae*, le texte est suivi d'un traité *Speculum Humilitatis*. C. H. Talbot vient d'en publier une édition critique: *The "Speculum Humilitatis" attributed to Aelred of Rievavlx, Studia Monastica*, I (1959), p. 121-136. Thomas de Frakaham est certainement le compilateur de ce traité, mais ici, aucune oeuvre d'Aelred ne fut sa source.

INCIPIT LIBER QVI DICITVR SPECVLVM SPIRITALIS AMICITIAE

Primum quid sit amicitia arbitror disserendum; ne uideamur inaniter pingere, si nesciamus illud, de quo debeat disputationis nostrae series tenorque procedere. Ab amore igitur ut mihi uidetur, amicus dicitur; ab amico amicitia [1]. Est autem amor quidam animae rationalis affectus per quem ipsa aliquid cum desiderio quaerit et appetit ad fruendum; per quem et fruitur eo cum quadam interiori suauitate, amplectitur et conseruat adeptum. Porro amicus quasi amoris, uel *animi custos* [2] dicitur; quoniam amicum tuum amoris tui, uel ipsius animi oportet esse custodem, ut omnia eius secreta fideli silentio seruet, quidquid uitiosum uiderit pro uiribus curet et tolleret; cui et gaudenti congaudeat, et dolenti condoleat [2a] et omnia sua esse sentiat, quae amici sunt.

Amicitia uero ut ait Tullius *est rerum humanarum et diuinarum cum beniuolentia et caritate consensio* [3]. Ergo quibuscumque fuerit de rebus humanis atque diuinis sententia eadem, eademque uoluntas cum beneuolentia et caritate, ad amicitiae perfectionem eos peruenisse fatebimur?

Verumtamen caritatis uel beneuolentiae nomine quid ille ethnicus significare uoluerit, non uideo.

Forte caritatis nomine mentis affectum; beneuolentiae uero operum expressit effectum. Nam ipsa in rebus humanis atque diuinis, mentibus utriusque cara, id est suauis et pretiosa debet esse consensio; beneuola etiam et iocunda in

---

1. Cfr. Cicero, *De Amicitia,* 26. Cfr. Hieronymus, *Comment. in Michaeam,* II, 7 - *P.L.* 25 (1845), col. 1219.
2. Isidorus, *Etymologiae* - Lindsay, 10, 5.
2a. Cfr. *Rom.,* 12, 15.
3. Cicero, *De Am.,* 20.

Titulus: Incipit liber qui dicitur Speculum spiritualis amicitiae *A* ; Incipit Speculum spiritalis amicitiae *B;* (Incipit *E*) Speculum Amicitiae *C E;* Liber de Speculo spiritalis amicitiae Ailredi abbatis *D.*
2. illud: id *E* debeat: dicebat *A* nostr.disput. *A B* 3. *alt.* ab: et *praem.B* 7. animae *E* 8. animi: tui *add.B C E* 9. curque *D* 10. amicis *B* 11. uero est *B* 15. ille *om.A* 16. non *om.D* 18. mentis interius *A E,* mentis utriusque interius *C* 19. beneuola: beneuolentia uero *B* etiam: uero C

rebus exterioribus operum exhibitio. Amicitia igitur ipsa uirtus est qua tali dilectionis ac dulcedinis foedere ipsi animi copulantur, et efficiuntur unum de pluribus.

Vnde ipsam amicitiam non inter fortuita uel caduca, sed inter ipsas uirtutes quae aeternae sunt, etiam huius mundi philosophi collocauerunt [4]. Quibus Salomon in Prouerbiis consentire uidetur: *Omni,* inquit, *tempore diligit qui amicus est* [5]; manifeste declarans amicitiam esse aeternam, si uera est; si uero desierit esse, nec uera fuit cum uideretur existere. Numquam fuit amicus, qui laedere potuit eum quem in amicitia semel recepit; sed nec uerae amicitiae gustauit delicias qui uel laesus desiit diligere quem semel amauit. *Omni* enim *tempore diligit qui amicus est* [6]. Etsi arguatur, etsi laedatur, etsi tradatur flammis, etsi cruci affigatur, *omni tempore diligit qui amicus est* [7]; et ut ait noster Hieronymus: *Amicitia quae desinere potest, numquam uera fuit* [8].

Amicos eos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis uicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis. Falso sibi praeclarum amicitiae nomen assumunt, inter quos est conuenientia uitiorum; quoniam qui non amat, amicus non est; non autem amat hominem, qui amat iniquitatem; *qui* enim *diligit inquitatem,* non amat, sed *odit animam suam* [9]; qui uero suam non diligit animam, utique alterius amare non poterit. Vnde colligitur eos amicitiae solo nomine gloriari, falsaque eius similitudine, non ueritate fulciri.

Verumtamen cum in hac tali amicitia, quam uel libido commaculat, uel auaritia foedat, uel incestat luxuria, tanta ac talis experiatur dulcedo; libet conicere, quantum habeat suauitatis illa quae quanto honestior est, tanto est et securior; quanto castior, tanto iucundior; quanto liberior, tanto felicior.

Patiamur tamen ut propter quamdam quae in affectibus sentitur similitudinem etiam illae amicitiae quae uerae non sunt, amicitiae nuncupentur; dum tamen ab illa quae spiritalis est, et ideo uera, certis indiciis distinguantur. Dicatur itaque triplex amicitia alia carnalis, alia mundialis, alia spiritalis. Et creauit carnalem quidem uitiorum consensus; mundialem spes quaestus accendit; spiritalem inter bonos uitae morum studiorumque similitudo conglutinat. Verum amicitiae carnalis exordium ab affectione procedit, quae ad instar meretricis diuaricat pedes suos omni transeunti [10], sequens aures et oculos suos

4. Cfr. Cicero, *De Am.*, 32.
5 et 6 et 7. *Prouerb.*, 17, 17.
8. Hieronymus, *Epistula,* 3, 6 - Hilberg, p. 18, 17-18.
9. *Ps.* 10, 6.
10. Cfr. *Ezech.* 16, 25 (*Vg.:* "diuisisti pedes tuos omni transeunti"; "diuaricat" apud Hieronymum, *Comment. in Ezech.* IV, 16 - *P.L.* 25 (1845), 138 D).

20-21. qua tali *usque* efficiuntur *om.A* 26. aeternam esse *A B C E* 27. nec: numquam *B* 32. noster *om.E* 33. eos: et *praem.A* 37. qui enim diligit iniquitatem *om.D per homoiotel.* 38. odit: non amat *B* diligit non suam animam D 39. colligere *B* 44. est felicior *A,* et felicior *B C E* 46. illae: etiam *add.C E* 47-48. dic.de triplici amicitia quantam *E* 49. Et *om.B* quidem carn. *A* spes: autem *praem.D* 50. conglutinauit *D* 51. ad *om.C*

per uaria fornicantes [11]; per quorum aditus usque ad ipsam animam pulchrorum corporum, uel rerum uoluptuosarum infertur imago, quibus ad libitum frui putat esse beatum; sed sine socio frui minus aestimat esse iucundum. Tunc, motu, nutu, uerbis, obsequiis, animus ab animo captiuatur, et accenditur unus ab altero, et conflantur in unum; ut inito foedere miserabili quidquid sceleris, quidquid sacrilegii est, agat alter et patiatur pro altero; nihilque hac amicitia melius arbitrantur, nihil dulcius iudicant, nihil iustius; *idem uelle et idem nolle* [12], sibi estimantes amicitiae legibus imperari. Haec itaque amicitia nec deliberatione suscipitur, nec iudicio probatur, nec regitur ratione; sed secundum impetum affectionis per diuersa raptatur; nec modum seruans, nec honesta procurans, nec commoda incommodaque prospiciens; sed ad omnia inconsiderate, indiscrete, leuiter, immoderateque progreditur. Idcirco uel quasi quibusdam furiis agitata, a seipsa consumitur, et eadem facilitate resoluitur qua contrahitur. Amicitia mundialis quae rerum uel bonorum temporalium cupiditate parturitur, semper est plena fraudis, atque fallaciae; nihil in ea certum, nihil constans, nihil securum; quippe quae semper cum fortuna mutatur, et sequitur marsupium [13]. Vnde scriptum est: *Est amicus secundum tempus, et non permanebit in die tribulationis* [14]. Tolle spem quaestus, et statim desinet esse amicus. Quam amicitiam quidam eleganti uersu derisit:

Non est personae, sed prosperitatis amicus,
Quem fortuna tenet dulcis, acerba fugat [15].

Attamen uera amicitia nullo modo dicenda est, quae commodi temporalis causa suscipitur, et seruatur. Amicitia enim spiritalis quam ueram dicimus, non utilitatis cuiusque mundialis intuitu, nec qualibet extra nascente causa, sed ex propriae naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur; ita ut fructus eius praemiumque non sit aliud quam ipsa. Vnde Dominus in Euangelio: *Posui uos,* inquit, *ut eatis, et fructum afferatis* [16], id est ut inuicem diligatis. In ipsa namque uera amicitia itur proficiendo, et fructus capitur perfectionis illius dulcedinem sentiendo.

Amicitia itaque spiritalis inter bonos, uitae, morum, studiorumque similitudine parturitur, quae est in rebus humanis diuinisque *cum beneuolentia et caritate consensio* [17]. Quae quidem diffinitio ad amicitiam exprimendam satis mihi uidetur sufficiens esse, si tamen more nostro caritas nuncupetur, ut ab

---

11. Cfr. *Num.* 15, 39.
12. Sallustius, *Catilina,* 20, 4.
13. sequitur marsupium. Cfr. Hieronymus, *Aduersus Rufinum,* I, 17 - *P.L.* 23 (1883), 430 A.
14. *Eccli.* 6, 8.
15. Nescio cuiusne sint uersus.
16. *Ioh.* 15, 16.
17. Cicero, *De Am.,* 80.

---

53. ipsam *om.A B C E* 58. alter pro altero *B C E* hac: ac *D,* nihilque *praem.B* 66. At: amicitia *B C* 67. parturitur *A B,* peritur *D,* perquiritur *C* 68. securum: est *add.C* 68-69. semper eam fortuna mutat *D* 70. die: tempore *A* 71. ita describit *C* 75. conseruatur *C* enim: uero *C* 76. nec: ne *B* 78. sit *om.B* 79. auferatis *D* 81. illius: alius *B* 83. perquiritur *C,* uel parturitur *sup.lin.C* (*uide l. 67*)

amicitia omne plane uitium excludatur, beneuolentia autem ipse sensus amandi qui cum quadam dulcedine mouetur interius exterius exprimatur. Vbi talis est amicitia, ibi profecto est *idem uelle et idem nolle* [18]; tanto itaque dulcius quanto sincerius; tanto suauius, quanto sacratius; ubi sic amantes nihil possunt uelle quod dedeceat, nihil quod expediat nolle. Hanc nempe amicitiam prudentia dirigit, iustitia regit, fortitudo custodit, temperantia moderatur. Rogo te ut primam et secundam abiicias, tertiam assumas. Nunc autem de eo quod primum dixi, scilicet quid sit amicitia, satis dictum existimo.

Amicitiae, ut mihi uidetur, primum ipsa natura humanis mentibus impressit affectum, deinde experientia auxit, postremo legis auctoritas ordinauit. Voluit autem summa sapientia nam et ita ratio eius aeterna prescripsit, ut omnes creaturas suas pax componeret, uniret societas; et ita omnia sub ipso qui summe unus est quoddam unitatis uestigium sortirentur. Hinc est quod nullum genus solitarium reliquit, sed ex multis quadam societate connexuit. Nam ab insensibilibus ordinamur, quae humus, quod flumen unum unius generis gignit lapidem; aut quae silua unam unius generis arborem profert? Ita inter ipsa insensibilia quasi amor quidam societatis elucet, cum nihil eorum solum sit; sed cum quadam sui generis societate et creatur, et persistat. Verum inter ipsa sensibilia quanta amicitiae species societatis amorisque fulgeat imago, quis facile dixerit? Certe cum in caeteris omnibus irrationabilia deprehendantur, in hac tamen parte ita humanum animum imitantur, ut uti ratione aestimentur. Ita sequuntur; ita se collaudant; ita motibus simul et uocibus suum exprimunt, et produnt affectum; tam auide tam iucunde mutua societate fruuntur, ut nihil magis quam ea quae amicitiae sunt curare uideantur. Sic etiam et in angelis diuina sapientia prouidit, ut non unus uidelicet spiritus crearetur, sed plures; inter quos grata societas, et amor suauissimus eamdem uoluntatem, eumdem crearet affectum; cum alter inferior, alter superior uideretur [19], locus pateret inuidiae, si non obstitisset caritas amicitiae; et ita solitudinem excluderet multitudo et iocunditatem augeret caritatis communio. Postremo cum Deus hominem condidisset, ut bonum societatis altius commendaret: *Non est bonum,* inquit, *hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi* [20]. Nec certe de simili, uel saltem de eadem materia hoc adiutorium uirtus diuina formauit; sed ad expressius caritatis et amicitiae incentiuum, de ipsius substantia masculi feminam procreuit. Pulchre autem de latere primi hominis secundus assumitur [21]; ut natura doceret omnes aequales quasi collaterales ne esset in

---

18. Sallustius, *Catilina,* 20, 4.
19. Cicero, *De Am.,* 69.
20. *Genesis,* 2, 18.
21. Cfr. *Gen.,* 2, 21; 2, 22.

---

87. cum *om.B C D* 88. uelle *om.B* itaque: utique *C* 93. scilicet:id est *D* 94. primum *om.A* 96. nam *om.A C* 98. sortiretur *D* 100. ordiamur *B* 101. gignit lapidem; aut quae silua unam unius generis *om.B per homoiotel.* 106. ratione uti *A* 108. produnt: perducunt *B* 110. uidelicet *om.B C* 112. alt.sup.alt.infer.*C* 114. communio *A B C,* omnino *D* Postremo *om.A B C D* 115. altius: alienis *D* 120-121. omnes aequales quasi collaterales ne esset in rebus humanis *om.D* 120. ne: non *B*

rebus humanis superior uel inferior, quod est amicitiae proprium. Ita natura mentibus humanis, ab ipso exordio amicitiae et caritatis impressit affectum; quem interior mox sensus amandi quodam gustu suauitatis adauxit. Sic amicitiam quam natura instituit, quam roborauit usus, legis auctoritas ordinauit. Sed dicemusne de illa amicitia quam amicus Ihesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est?[22]. Inusitatum quidem hoc, nec ex scripturis habet auctoritatem.

Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo[23].

Nunc quid sit amicitia pro simplicitate ingenioli nostri satis diximus; caetera, quae enucleanda proposuisti alio libro reseruemus.

In rebus humanis nihil sanctius appetitur amicitia, nihil quaeritur utilius, nihil difficilius inuenitur, nihil experitur dulcius, nihil fructuosius tenetur. Habet enim fructum uitae praesentis quae nunc est et futurae[24]. Ipsa omnes uirtutes sua condit suauitate; uitia sua uirtute confodit; aduersa temperat; componit prospera; ita ut sine amico inter mortales nihil fere possit esse iucundum; homo bestiae comparetur, non habens cui collaetetur in rebus secundis, in tristibus contristetur; cui euaporet si quid molestum mens conceperit, cui communicet si quid praeter solitum sublime uel luminosum accesserit. *Vae soli, quia cum ceciderit, non habet subleuantem!*[25]. Solus omnino est, qui sine caritate est et sine amico. At quae felicitas, quae securitas, quae iucunditas est habere *cum quo aeque audeas loqui ut tibi*[26]; cui confiteri non timeas si quid deliqueris; cui non erubescas reuelare in spiritalibus si quid profeceris; cui cordis tui omnia secreta committas, et commendes consilia? Quid ergo iucundius, quam ita unire animum animo, et unum efficere de duobus, ut nulla iactantia timeatur, nulla formidetur suspicio; nec correptus alter ab altero doleat; nec laudantem alter alterum adulationis nemo notet uel arguat? Propter hoc enim, ait Sapiens, *medicamentum uitae est amicitia*[27]. Praeclare quidem id. Non enim efficacior uel ualidior uel praestantior medicina est uulneribus nostris in omnibus temporalibus ,quam habere qui omni incommodo occurrat compatiens, omni commodo occurrat congratulans; ut, secundum Apostolum,

---

22. Cfr. I *Ioh.* 4, 16.
23. Cfr. *Ibidem.*
24. Cfr. I *Tim.* 4, 8.
25. *Eccl.* 4, 10.
26. CICERO, *De Am.*, 22.
27. *Eccli.* 6, 16 (*Vg.:* "Amicus fidelis medicamentum uitae...").

---

122. caritatis: mentis *add.C* 124. instituit: monstrauit *D* 125-127. Sed dicemusne de illa amicitia quam amicus Ihesu Ioannes de caritate commemorat Deus amicitia est. Inusitatum quidem hoc, nec ex scripturis habet auctoritatem *om.D* 125. Ioannes *B C*, Iesu Christi *A* 130. nostri: mei *B C D* nunc: si quidem *add.B* 131. enudianda *D*, enuclienda *B* proposuisti: sunt *C* 132. amicitia *om.B* 134. uitae fructum *A* 135. condidit *D* confudit uirtute *B* 139. uel sublime *B C* 141. sine *om.B C D* At: uel *B* 145. et animo *B* ut: et *A* 147. nemo: ueneno *C* 148. Praeclare quidem id *om.A B C* 149. est *om.B D* 150. temporalibus *om.B* occurrat *A B*, concurrat *D*

iunctis humeris, onera portentur [28]; nisi quod quisque propriam leuius quam amici portat iniuriam. In omni actu, in omni studio, in certis, in dubiis, in quolibet euentu, in fortuna qualibet, in secreto uel publico, in omni consultatione, domi forisque, ubique amicitia grata, amicus necessarius, utilis gratia reperitur. Quo circa amici, ut ait Tullius, et absentes adsunt sibi, et egentes abundant, et imbecilles ualent [29]; et quod difficilius dictu est mortui uiuunt. Igitur amicitia diuitibus pro gloria, exsulibus pro patria, pauperibus pro censu, aegrotis pro medicina, mortuis pro uita, sanis pro gratia, imbecillibus pro uirtute, robustis est pro praemio. Tantus enim amicos honor, memoria, laus desideriumque prosequitur, ut et eorum uita laudabilis, et mors pretiosa iudicetur [30]. Et quod his omnibus excellit, quidam gradus est amicitia uicinus perfectioni, quae in Dei dilectione, et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud in Euangelio: *Iam non dicam uos seruos, sed amicos meos* [31]. Verum quomodo ad Dei dilectionem et cognitionem gradus quidam sit amicitia, paucis aduerte.

In amicitia quippe nihil inhonestum est, *nihil fictum, nihil simulatum, et quidquid est, id* sanctum *et uoluntarium et uerum est* [32]. Et hoc ipsum quoque caritatis proprium est.

Non ergo uidetur nimium grauis, uel innaturalis ascensus de Christo amorem inspirante quo amicum diligimus, ad Christum semetipsum amicum nobis praebentem, quem diligamus; ut suauitas suauitati, dulcedo dulcedini, affectus succedat affectui. In hoc autem amicitia speciali praerogatiua uel praelucet, quod inter eos qui sibi amicitiae glutino [33] copulantur, omnio iucunda, omnia secura, omnia dulcia, omnia suauia sequuntur. Ex caritatis igitur perfectione plerosque diligimus, qui nobis oneri sunt et dolori; quibus licet honeste, non ficte, sed uere uoluntarie consulimus; ad secreta tamen eos amicitiae nostrae non admittimus. Quocirca in amicitia coniunguntur honestas et suauitas, ueritas et iucunditas, dulcedo et uoluntas, affectus et actus. Quae omnia a Christo inchoantur, per Christum promouentur, in Christo perficiuntur.

Itaque amicus in spiritu Dei adhaerens amico efficitur cum eo *cor unum et anima una* [34], et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam, unus cum eo efficitur spiritus in osculo sancto [35]. Ad quod osculum anima quaedam sancta suspirans ait: *Osculetur me osculo oris sui* [36]. Consideremus autem

28. Cfr. *Gal.* 6, 2.
29. Cicero, *De Am.*, 23.
30. Cicero, *De Am.*, 23.
31. *Ioh.* 15, 15.
32. Cicero, *De Am.*, 26.
33. amicitiae glutino. Cfr. Hieronymus, *Epistula*, 3, 3 - Hilberg, p. 14, 15.
34. *Act.* 4, 32.
35. Cfr. Antiph. 2 Vesp. officii S. Gertrudis.
36. *Cantic. Cant.*, 1, 1.

152. onera: sua *add.D* nisi quod: nisi quia *C*, uel quia *B* 154. *sec.* in *om.B C* 157. est dictu *D* 158. Igitur *om.D* 160. enim: que *B C D* 162. amicitia est quidam gradus *A* amicitia: trahi *add.D* 165. Verum: insuper et *B C* 167. nihil simulatum *om.B C* 168. quidquid in ea est *A* 170. ergo: igitur *B C* grauius *D* 173. hoc: hac *B C* autem: igitur *B* amicitiae specialis *B*, spiritualis *C* uel *om.B C* relucet *D* 174. sibi *om.B* 177. et uolunt *B C* 178. suauitas: sanitas *D*, sanitas *sup.lin.C* 180. et per Chr.*A* et in Chr. *A. B.* 182. contendens *A* 183. quaedam *om.B* 184. aspirans *D*

osculi carnalis propietatem, ut de carnalibus ad spiritalia, de humanis ad diuina transeamus. Duobus alimentis uita hominis sustentatur, cibo et aere. Et sine cibo quidem aliquamdiu subsistere potest; at sine aere, nec una hora quidem. Itaque ut uiuamus, ore haurimus aerem, et remittimus. Et ipsum quidem quod emittitur, uel recipitur, spiritus nomen obtinuit. Quocirca in osculo duo sibi spiritus obuiant, et miscentur. Ex quibus quaedam suauitas mentis nascens, osculantium mouet et perstringit affectum. Est igitur osculum corporale, osculum spiritale, osculum intellectuale. Osculum corporale fit per impressionem labiorum; osculum spiritale coniunctione animorum; osculum intellectuale per Dei spiritum infusione gratiarum; osculum proinde corporale, non nisi certis aut honestis causis, aut offerendum est, recipiendum. Verbi gratia, in signum reconciliationis, quando fiunt amici, qui fuerant prius inimici ad inuicem [37]; in signum pacis, sicut communicaturi in ecclesia, interiorem pacem per exteriorem demonstrant; in signum dilectionis, sicut inter sponsum et sponsam fieri permittitur; uel sicut ab amicis, post diuturnam absentiam et porrigitur et suscipitur; in signum catholicae unitatis, sicut fit cum hospes suscipitur. Porro osculum spiritale proprium est amicorum, qui sub una amicitiae lege tenentur; non enim fit eorum attactu, sed mentis affectu; non coniunctione labiorum, sed coniunctione spirituum, castificante omnia Dei spiritu [38], et ex sui partipatione coelestem immittente saporem.

Quidam uoluerunt in amicitia metam ponere sed certam in amicitia metam Christus ipse praefixit: *Maiorem*, inquiens, hac *dilectionem nemo habet*, quam *ut animam suam ponat quis pro amicis suis* [39]. Ecce quousque tendi debet amor inter amicos, ut scilicet uelint pro inuicem mori [40]. Breuiter describam inter quos oriri potest uel seruari amicitia. Inter bonos oriri potest, inter meliores proficere; consummari autem inter perfectos. Quamdiu enim quemquem malum ex studio delectat, quamdiu inhonesta honestis proponit, quamdiu ei uoluptas gratior est puritate, temeritas moderamine, adulatio correptione, quomodo ad amicitiam eum aspirare fas est, cum ortus eius ex uirtutis opinione procedit [41]? Igitur difficile, imo impossibile tibi est, uel initia eius degustare, si fontem, de quo oriri potest, nescieris. Foedus est enim amor, nec amicitiae nomine dignus, quo turpe aliquid exigitur ab amico; quod necesse est eum facere, qui necdum uitiis aut sopitis aut depressis ad quaelibet illicita, uel illicitur, uel impellitur. Vnde illorum detestanda est sententia, qui contra fidem et honestatem pro

---

37. Cfr. *Luc.* 23, 12.
38. Cfr. PSEUDO-IGNATIUS, *Epistula ad Trallianos*, XIII, 3 - FUNK, II, p. 113, 9-10; 297, 8.
39. *Ioh.* 15, 13.
40. Cfr. CICERO, *De Am.*, 24; AUGUSTINUS, *Confessiones*, 4, 6 - SKUTELLA, p. 61, 19-20.
41. Cfr. CICERO, *De Am.*, 37.

---

186. Duobus: autem *add.C* cibo: scilicet *add.B C* 187. at: sine *B* 189. obtinet *B* 192. *prius* osculum *om.B C D* ; *alt.* Osculum *om.B C* 195. aut recip. *sup.lin.C* 196. fuerunt *B C* 199. et *om.B* 203. castigante *A B C* 204. inmittente *A*, mittende *D*, mittentem *B C* 205. uolunt *A B C* 206. dilectionem: caritatem uel *praem.B* quam *om.B* 207. pro amicis suis: et caet. *C* 212. est *om.D* 214. difficile *om.D* est tibi *D* initia: iniota *D*

amico aestimant faciendum. *Nulla* enim ut dicunt *excusatio peccati est, si amici causa peccaueris* [41 a]. Protoplastus Adam salubrius de praesumptione arguisset uxorem; quam, gerendo ei morem, uetitum usurpasset [42]. Multo etiam melius serui regis Saul fidem domino seruauerunt, contra eius imperium manum sanguini subtrahentes docet Idumaeus, qui regiae crudelitatis minister sacerdotes domini sacrilegis manibus interfecit [43]. Ionadab quoque amicus Amon laudabilius amici prohibuisset incestum, quam quo potiretur optato consilium praebuisset [44]. Cernis igitur, nisi inter bonos amicitiam stare non posse [45]. Sed dicit aliquis: Quis mihi cum amicitia qui bonus non sum?

Ego bonum non ita ad totum reseco, ut quidam qui neminem uolunt esse bonum, nisi eum cui ad perfectionem nihil desit. Nos hominem bonum dicimus, qui secundum modum nostrae mortalitatis, *sobrie et iuste et pie* uiuens *in hoc saeculo* [46], nihil a quolibet inhonestum petere, nec rogatus uelit praestare. Inter tales profecto amicitiam oriri; a talibus conseruari; in talibus perfici posse non ambigimus. Sunt autem aliqui qui in illorum cadunt sententiam, qui amicitiam dicunt esse cauendam, rem uidelicet plenam sollicitudinis atque curarum, nec timoris uacuam, multis etiam obnoxiam doloribus [47]. Nam cum satis unicuique superque sit, sui curam gerere, intantum dicunt se sic aliis obligare, ut necesse sit cum multis curis implicari et affligi molestiis [48]. Nihil praeterea difficilius aestimant, *quam amicitiam usque ad diem uitae extremae permanere* [49]; turpe est nimis sic post initam amicitiam rem in contrarium uerti. Vnde tutius iudicant quemquam sic amare, ut possit odire cum uelit [49 a], sic amicitiae laxandas habenas, ut uel astringat cum uelit, uel remittat [50]. Sit illi ista sententia cui placet sic amare hodie ut cras oderit; sic amicus omnibus esse, ut nulli sit fidus; hodie laudans, cras uituperans; hodie blandiens; cras mordens; hodie paratus ad oscula, cras ad opprobria promptus; cuius amor uili pretio comparatur, leuissima recedit offensa. Pulchre de his Tullius: *Solem,* inquit, *e mundo tollere uidentur, qui amicitiam e uita tollunt, qua nihil melius* a Deo *habemus, nil iucundius* [51]. Qualis sapientia amicitiam detestari, ut sollicitudinem caueas, curis careas, exuaris timore; quasi uirtus ulla sine sollicitudine, uel acquiri possit, uel seruari [52]. Itane in te, sine tua magna sollicitudine, aut prudentia contra errores, aut temperantia contra libidines,

---

41a. Cicero, *De Am.*, 37.
42. *Genesis*, 3, 6.
43. 1 *Reg.* 22, 17-18.
44. 2 *Reg.* 13, 3-5.
45. Cicero, *De Am.*, 18.
46. *Tit.* 2, 12.
47. Cfr. Seneca, *Epist. ad Lucilium*, 1, 9.
48. Cicero, *De Am.*, 45.
49. Cicero, *De Am.*, 33.
49a. Cfr. P.-Syrvs, *Sententiae.*
50. Cicero, *De Am.*, 45.
51. Cicero, *De Am.*, 47.
52. Cicero, *De Am.*, 37.

---

220. Protoplaustus *A* 221. usurparet *C* 221-22. melius etiam *A* 222. domino: suo *add.A* seruauerit *A* 228. bonus *D* 230. nostrae modum *A* uiuat *D* 232. amicitia *A* 234. scilicet *A* 236. superque *om.A* 241-242. Sit illi ista sententia *om.D* 248. curis careas *om.D.* nulla *D* 250. *prius* aut: uel *D*

aut iustitia contra malitiam, aut fortitudo contra ignauiam pugnat? Vides quomodo uirtutes auferre nituntur e mundo, qui comitem illarum sollicitudinem e medio tollere non formidant. Ego eos non tam homines quam bestias dixerim, qui sic dicunt esse uiuendum, ut nulli consolationi sint; nulli etiam oneri, uel dolori, qui nihil delectationis ex alterius bono concipiant, nihil amaritudinis aliorum peruersitate sustineant, amare nullum, amari a nullo curantes. Absit enim ut eorum quemquam amare concesserim, qui amicitiam quaestum putat; tunc se solum labiis profitentes amicos, cum spes alicuius commodii temporalis arriserit; uel cum amicum cuiuslibet turpitudinis ministrum facere temptauerit. Cum dictum sit eam nisi inter bonos non posse subsistere, facile est tibi peruidere nullam amicitiam quae bonos dedeceat recipiendam. Geram tibi morem, et quae amicitiae occurrerit fugienda, breuiter annotabo. Est amicitia puerilis quam uagus et lasciuiens creat affectus; diuaricans pedes suos omni transeunti [53]; sine ratione, sine pondere, sine mensura, sine alicuius commodi, uel incommodi consideratione. Haec ad tempus uehementer afficit, stringit, blandius allicit. Sed affectus sine ratione, motusque bestialis est, ad quaeque illicita pronus est; imo inter licita et illicita discernere non ualens. Licet autem plerumque amicitiam affectus praeueniat; numquan tamen sequendus est, nisi eum et ratio ducat, et honestas temperet, et regat iustitia.

Igitur haec amicitia quam diximus puerilem, eo quod in pueris magis regnat affectus, ut infida, et instabilis, et impuris amoribus semper mixta, ab his quos spiritalis amicitiae dulcedo delectat, omnimode caueatur; quam non tam amicitiam quam amicitiae esse uenenum dicimus [54]; cum in ea numquam amoris modus possit seruari legitimus, qui est ab animo; sed honestam eius uenam, ex carnis concupiscentia fumus quidem emergens, obnulibet et corrumpat; et neglecto spiritu, ad carnis desideria trahat [55]. Quapropter primordia amicitiae spiritalis, primum intentionis habeant puritatem, rationis magisterium, temperantiae frenum; et sic suauissimus accedens affectus, ita profecto sentietur dulcis, ut esse numquam desinat ordinatus. Est et amicitia quam pessimorum similitudo morum conciliat; de qua dicere supersedeo, cum nec amicitiae nomine digna, ut superius diximus, habeatur. Est praeterea amicitia quam consideratio alicuius utilitatis accendit, quam multi ob hanc causam, et appetendam, et colendam et conseruandam existimant [56]. Quod si admittimus, quam multos omni amore dignissimos excludemus; qui cum nihil habeant, nihil possideant, profecto nihil commodi temporalis ab eis uel adipisci poterit quis uel sperare. Si uero inter commoda dixeris consilium in dubiis, consolationem in aduersis, et caetera huiusmodi; haec utique ab amico exspectanda sunt; sed sequi debent haec amicitiam, non praecedere. Necdum enim quid sit amicitia

53. Cfr. 10.
54. Cicero, *De Am.*, 89.
55. Cfr. Augustinus, *Confessiones*, 2, 2 et 3, 1 - Skutella, p.
56. Cicero, *De Am.*, 25; 51; Augustinus, *Sermo* 385 - *P.L.* 38, 1692 (= Caesarii *Sermo* 21 - *Clauis*, 285).

252. auferre *om.D* 253-254. addixerim *D* 275-276. et negligenti *A* 279. et: de *D* 283. et conseruandam *om.D* 283. Quod: quam *A* 285. *prius* uel: nil *D* quis *om.D*

didicit, qui aliam eius uult esse mercedem quam ipsam. Quae tunc plena merces erit colentibus eam, cum tota in Deum translata in eo sepelit quos uniuit. Nam cum multas et magnas utilitates pariat amicitia fida bonorum; non illam tamen ab istis, sed ab illa istas procedere non ambigimus [57]. Neque enim a beneficiis, quibus Berzellai Galaadites Dauid parricidam filium fugientem [58], et suscepit, et fouit, et munerauit amicum inter tantos uiros partam credimus amicitiam; sed ab ipsa potius gratiam tantam profecisse non dubitamus. Sic et foedus illud uenerabile, quod inter Dauid et Ionathan [59], non spes futurae utilitatis, sed uirtutis contemplatio consecrauit; multum utrisque nouimus contulisse; cum istius industria uita sit alterius reseruata; illius beneficio, huius non sit posteritas deleta. Cum igitur in bonis semper praecedat amicitia, sequatur utilitas; profeto *non* tam *utilitas parta per amicum, quam amor* ipse *amici delectat* [60]. Recolis, ut credo, eorum me refellisse sententiam, qui metas amicitiae in flagitiorum et facinorum consensu constituunt.

Nihilominus et illorum, qui secundum speratae utilitatis modum, quantitatem amicitiae metiuntur. Quid enim ineptius esse potest quam amicitiam hactenus extendi, ut in officiis uel obsequiis uicem quis rependat amico; cum omnia illis debeant esse communia, quibus nimirum esse debet esse *cor unum et anima una* [61]*?* Quam turpe et illud, ut non aliter afficiatur quis erga amicum, quam erga se ipsum; cum unusquisque de se humilia, sublimia sentire debeat de amico. His igitur falsis amicitiae finibus explosis, finem amicitiae ex uerbis Domini proferendum putauimus; qui mortem ipsam pro amicis sanxit non esse fugiendam. Verum ne forte, si quilibet turpes sic affecti uellent pro inuicem mori [62], ad amicitiae summam crederentur euecti, diximus inter quas personas oriri possit, et perfici amicitia. Deinde illos qui ob multas sollicitudines et curas quas generat, cauendam eam existimant, ineptiae credidimus arguendos. Patet proinde ex his omnibus certa et uera spiritalis amicitiae meta; nihil scilicet negandum amico, nihil pro amico non sustinendum, quod minus sit quam ipsa pretiosa corporis uita, quam ponendam pro amico diuina sanxit auctoritas. Quocirca cum uita animae corporis sit multo praestantior, hoc omnino negandum censemus amico, quod mortem inferat animae, quod nihil aliud est quam peccatum, quod Deum separat ab anima, animam a uita.

Fons et origo [63] amicitiae amor est; nam amor sine amicitia esse potest,

---

57. Cfr. Cicero, *De Am.*, 30.
58. Cfr. 2 *Reg.* 17, 27-28.
59. Cfr. 1 *Reg.* 19-20; 2 *Reg.* 9.
60. Cicero, *De Am.*, 51.
61. *Act.* 4, 32.
62. Cfr. 10 et 53.
63. fons et origo. Cfr. A. Souter et J. H. Baxter in *Classical Review*, 36 (1922), p. 115; J. H. Baxter et J. Werner in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, IV (1928), p. 79, 156; VII (1932), p. 227; XII (1938), p. 40.

---

289. plena: plane *D*   294. amicum *om.D*   tantos uiros: amicos *D*   295. gratiam *om.D*   299. praecedat *om.D*   amicitiam *D*   300. ipse *om.D*.   306. illis uel *A*   311. figiendam *A C*   313. oriri *om.A*   314. generat: gerunt *A*   credimus *A*   315. pro his *D*   uidelicet *A*

amicitia sine amore numquam. Amor autem aux ex natura, aut ex officio, aut ex ratione sola, aut ex solo affectu, aut ex utroque simul procedit. Ex natura, sicut mater diligit filium. Ex officio, quando ex ratione dati et accepti, quodam speciali affectu coniungimur. Ex sola ratione, sicut inimicos, non ex spontanea mentis inclinatione, sed ex praecepti necessitate diligimus. Ex solo affectu, quando aliquis ob ea sola, quae corporis sunt, uerbi gratia pulchritudinem, fortitudinem, facundiam, quorundam sibi inclinat affectum. Ex ratione simul et affectu, quando is quem ob uirtutis meritum ratio suadet amandum, morum suauitate, et uitae lautioris dulcedine, in alterius influit animum; et sic ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu. Primo ponendum est solidum quoddam ipsius spiritalis amoris fundamentum, in quo eius collocanda sunt principia; ut sic recta quis linea ad eius altiora conscendens, ne fundamentum negligens deserat, uel excedat, maximam cautelam adhibeat. Fundamentum illud Dei amor est; ad quem omnia, uel quae amor suggerit uel affectus referenda sunt.

Nec omnes quos diligimus in amicitiam sunt recipiendi; quia nec omnes ad hoc reperiuntur idonei. *Nam cum amicus tui sis consors animi, cuius spiritui tuum coniugas et applices, et ita misceas ut unum fieri uelis ex duobus; a quo nihil timeas* [64]; primum certe eligendus est qui ad haec aptus putetur; deinde probandus, et sic demum admittendus. Stabilis enim debet esse amicitia, et quamdam aeternitatis speciem praeferre, semper perseuerans in affectu [65]. Et ideo *non puerilii modo amicos mutare, uaga quadam debemus sententia* [66]. Quoniam autem nemo detestabilior, quam qui amicitiam laeserit; nihilque magis animum torqueat, quam uel deseri ab amico uel impugnari; cum summo studio eligendus est, et cum maxima cautela probandus; admissus autem sic tolerandus, sic tractandus, sic sequendus, ut, quamdium a fundamento irreuocabiliter non recesserit, ille ita tuus, et tu illius sis, tam in corporalibus quam in spiritalibus, ut nulla sit animorum, affectionum, uoluntatem, sententiarumue diuisio. Cernis ergo quatuor gradus, quibus ad amicitiae perfectionem conscendendum esse; quorum primus est electio, secundus probatio, tertius admissio, quartus diuinarum rerum et humanarum cum quadam caritate et beneuolentia summa consensio.

Nunc uero de electione amici tractemus. Sunt uitia quaedam quibus qui inuolutus fuerit, non diu amicitiae leges uel iura seruabit. Huiusmodi non facile ad amicitiam admittendi sunt, sed si alias eorum uita uel mores placuerunt, agendum cum eis summopere est, ut sanati ad amicitiam habeantur idonei; scilicet iracundi, instabiles, suspiciosi, uerbosi. Difficile est enim eum quem iracundiae furor exagitat, non aliquando insurgere in amicum; sicut in Ecclesiastico scribitur: *Est amicus, qui odium, et rixam, et conuicium denu-*

---

64. AMBROSIUS, *De officiis,* III, 22, 134 - KRABINGER, p. 222.
65. Cfr. CICERO, *Timaeus,* 6.
66. AMBROSIUS, *De officiis,* III, 22, 128 - KRABINGER, p. 220.

---

322. Amor: amore *A* 331-332. ponendum: uidendum *D* 335. istud *A* 341. esse debet *D* 350. ergo: igitur *A* ergo: per *add.D* quibus *om.D.* 353. consensio *A B C E,* dissensio *D*

dabit[67]. Et iterum dicitur: *Noli esse amicus homini iracundo, neque ambules cum homine furioso; ne sumas scandalum animae tuae*[68]. Et Salomon: *Ira,* inquit, *in sinu stulti requiescet*[69]. Audi non me, sed Scripturam loquentem: *Qui conuiciatur amico, dissoluit amicitiam. Ad amicum,* inquit, *etiamsi produxerit gladium non desperes; est enim regressus ad amicum. Si aperuerit os triste, non timeas*[70]. Vide quid dicat. Si forte ira praeuentus amicus eduxerit gladium, uel si uerbum protulerit triste; si quasi non amans ad tempus tibi sese subtraxerit; non his amicitiam aestimes dissoluendam. *Est enim concordia ad amicum, excepto conuicio, improperio superbia, secreti reuelatione, et plaga dolosa*[71].

Conuicium laedit famam, caritatem exstinguit. Tanta est enim hominum malitia ut quidquid ira instigante ab amico iaculatum fuerit in amicum, quasi a secretorum suorum conscio prolatum, et si non credatur, uerum tamen esse clametur. Multi enim sunt qui sicut propriis laudibus, ita alirum uituperationibus delectantur. Quid uero scelestius improperio, quod etiam falsa obiectione innocentis faciem miserando rubore perfundit? At superbia quid minus ferendum, quae solum quibus ratione amicitiae subueniendum foret, humilitatis et confessionis excludit remedium, reddens hominem ad iniuriam audacem, tumidum ad correctionem. Sequitur secretorum, reuelatio, qua nihil est turpius, nihil execrabilius, nihil amoris, nihil gratiae, nihil suauitatis relinquens inter amicos, sed omnia replens amaritudine, et indignationis, et odii et doloris, felle. Hinc scriptum est: *Qui denudat archana amici, perdet fidem*[72]. Et paulo post: *Denudare amici mysteria, desperatio est animae infelicis*[73]. Quid enim infelicius illo, qui fidit, et desperatione languescit? Ultimum illud quo dissoluitur amicitia, est plaga dolosa, quae non est aliud quam occulta detractio. Plaga certe dolosa; plaga serpentis, et aspidis mortifera: *Si mordeat serpens in silentio,* ait Salomon, *nihil eo minus habet, qui occulte detrahit*[74]. Abiuremus uicia, quorum ultor est Deus. Semei fugientem Dauid a facie Absalon conuiciis impetens[75], inter haereditaria uerba, quae pater filio moriens delegauit, auctoritate Spiritus sancti decernitur occidendus. Improperium caueamus. Infelix Nabal Carmelus, Dauid seruitutem et fugam improperans, a Domino percuti meruit, et occidi[76]. Quod si forte contigerit, in aliquo nos legem ami-

---

67. *Eccli.* 6, 9.
68. *Prouerb.* 22, 24-25.
69. *Eccli.* 7, 10.
70. *Eccli.* 22, 25-27.
71. *Eccli.* 22, 27.
72. *Eccli.* 27, 17.
73. *Eccli.* 27, 24.
74. *Eccli.* 10, 11.
75. Cfr. 2 *Reg.* 16, 3-13 et 3 *Reg.* 2, 8-9.
76. Cfr. 1 *Reg.* 25, 38.

---

367. triste: ipse *D* tibi *om.D* 368. aest. amicit. *A C* 369. excepto: exemplo *D* 373. prolatum *om.D* 377. solum: hiis *add.A* 381. felle: resperges *add.A* 382. perdit *A* 383. felicis *A* 385. *prius* est *om.D* 387. minus eo *A* 389. impetens: appetens *D* 392. forte nos *A*

citiae praeterire, uitemus superbiam, et amicitiae gratiam humilitatis beneficio repetamus. Rex David amicitiam quam Naas regi filiorum Amon exhibuerat, cum filio ejus Amon misericorditer obtulisset, ille superbus et ingratus, amico contumeliam adiecit contemptui; ob quam causam, tam ipsum quam populum eius et urbes, gladius simul et ignis consumpsit [77]. Super omnia autem amicorum reuelare secreta sacrilegium arbitremur, quo fides amittitur, et animae captiuitatae desperatio importatur. Postremo detrahere amico uenenum amicitiae reputemus, quod Mariae frontem lepra perfudit, et eiectam extra castra, septem diebus populi communione priuauit [78]. Nec solum nimium iracundi, sed etiam instabiles et suspicioni, in hac electione cauendi sunt [79]. Cum enim magnus amicitiae fructus sit securitas qua te credis et committis amico; quomodo in eius amore potest esse securitas, qui omni circumfertur uento, omni requiescit consilio? Cuius affectus molli luto comparatus, diuersas et contrarias tota die, pro arbitrio imprimentis, suscipit et format imagines. Quid praeterea magis competit amicitiae, quam pax quaedam ad inuicem et tranquillitas cordis, cuius semper expers est suspiciosus? Numquam enim requiescit [80]. Suspiciosum quippe semper curiositas comitatur, quae continuos stimulos ei acuens inquietudinis et perturbationis ei mala subministrat. Si enim uiderit amicum secretius loquentem cum aliquo, proditionem putabit. Si se beneuolum uel iucundum alteri praebuerit, ille se minus diligi proclamabit. Si eum corripuerit, odium interpretabitur. Si laudandum crediderit, irrisioni se calumpniabitur. Sed nec uerbosum arbitror eligendum, quia *uir linguosus non iustificabitur* [81]. *Vides,* inquit Sapiens, *hominem promptum ad loquendum; magis illo spem habet stultus* [82]. Is igitur eligendus est in amicum, quem non iracundiae furor inquietet, non instabilitas diuidat, non conterit suspicio, non uerbositas a debita grauitate dissoluit. Praecipue utile est, ut eum eligas qui tuis conueniat moribus [82a], tuae consonet qualitati. *Inter dispares quippe* ut beatus ait Ambrosius, *amicitia esse non potest; et ideo conuenire sibi debet utriusque gratia* [83].

Vbi ergo talis inuenietur, qui nec iracundus sit, nec instabilis, nec suspiciosus? Nam uerbosus quisquis est profecto latere non potest. Licet non queat facile reperiri qui non his passionibus saepius noueatur, multi certe sunt qui his omnibus superiores inueniuntur; qui iracundiam patientia comprimant, leuitatem seruata grauitate cohibeant, suspiciones dilectionis contemplatione

---

77. Cfr. 2 *Reg.* 10.
78. *Num.* 12, 10-15.
79. Cfr. CICERO, *De Am.*, 62.
80. Cfr. BENEDICTUS, *Regula*, 64; cfr. CICERO, *De Am.*, 65.
81. *Ps.* 139, 2; *Iob* 11, 2.
82. *Prouerb.* 29, 20 (*Vg.:* "uidisti hominem uelocem ad loquendum? Stultitia magis speranda est quam illius correptio").
82a. Cfr. NEPOS, *Atticus*, 5.
83. AMBROSIUS, *De officiis*, III, 22, 138 - KRABINGER, p. 221.

---

397. autem omnia *D* 399. amico: amicum *D* 399-400. amicitiae *om.D* 410. *prius* ei *om.D* 413. Si: sed *A* 417. inquietat *A* 424. facile *om.D.*

propellant. Quos maxime in amicitiam quasi exercitatiores assumendos dixerim, qui uitia uirtute uincentes, tanto securius possidentur, quanto fortius, etiam tentantibus uitiis, resistere consuerunt.

Haec, si fieri potest, in ipsa electione, uel etiam probatione cauenda sunt; ne uidelicet nimis cito diligamus maxime indignos. Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis causa est, cur diligantur. Attamen in his, qui probati digni inueniuntur siue putantur, erumpunt saepe uitia, tum in ipsos amicos, tum in alienos, quorum tamen ad amicos redundat infamia. Talibus amicis omnis diligentia adhibenda est, ut sanentur.

Quibusdam quippe moris est, ut cum ipsi sic uixerint, ut non iam mereantur amari; si forte eis aliquid euenerit aduersi, culpam retorqueant in amicum; laesam dicant amicitiam, et omne consilium quod amicus dederit suspentum habeant; et proditi, cum eorum in palam culpa processerit, non habentes ultra quid faciant, in amicum odia et maledicta congeminent [84], detrahentes in angulis, in tenebris susurrantes, se mendaciter excusantes, et alios similiter accusantes. Si igitur his omnibus post dimissam amicitiam impetaris, *quamdiu tolerabilia fuerint, ferenda sunt; et hic honos ueteri amicitiae tribuendus, ut in culpa sit qui faciat, non is qui patiatur iniuriam* [85]. Amicitia quippe aeterna est, unde: *Omni tempore diligit qui amicus est* [86]. Si te laeserit ille quem diligis, tu tamen dilige. Si talis fuerit, ut ei amicitia subtrahatur dilectio. Consule quantum poteris saluti eius; prospice famae, nec umquam amicitiae eius perdas secreta, quamuis ipse tua prodiderit.

Hoc autem nolo te ignorare, inter perfectos quos sapienter electos et caute probatos, uera et spiritalis amicitia copulauit, non posse interuenire dissidium. Cum enim amicitia de duobus unum fecerit, sicut id quod unum est non potest diuidi, sic et amicitia a se non poterit separari. Patet igitur hanc amicitiam quae patitur sectionem, ex ea parte qua laeditur, numquam fuisse ueram, quia *amicitia quae desinere potest, numquam uera fuit* [87]. In hoc tamen amicitia probabilior et magis uirtus probatur, quod nec in eo qui laeditur desinit esse quod fuit; diligens eum a quo non diligitur; honorans eum a quo spernitur; benedicens eum a quo maledicitur; benefaciens ei qui sibi quod perniciosum est machinatur.

Ad amicitiam quatuor specialiter pertinere uidentur: dilectio et affectio, securitas et iucunditas. Ad dilectionem spectat, cum beneuolentia beneficiorum exhibitio; ad affectionem, interior quaedam procedens delectatio; ad securitatem, sine timore uel suspicione omnium secretorum et consiliorum reuelatio; ad iucunditatem, de omnibus quae contingunt, siue laeta siue tristia; de omni-

84. Cicero, *De Am.*, 78.
85. Cicero, *De Am.*, 78.
86. *Prouerb.* 17, 17.
87. Hieronymus, *Epistula* 3, 6 - Hilberg, p. 18, 17-18.

429. etiam *om.A* 432. in quibus *A* ipsis *om.A* cur: ut *A* 440. geminent *A* 442. omnibus *om.A* 446. Omni: in *praem.D* 449. Hoc: haec *D* 450. Non posse intervenire disidium. Cum enim amicitia de duobus unum fecerit *om.B* 450-451. interuenire: uenire *A C E* 451. amicitia *om.D* 459. et *om.A.* 461. delectatio: dilectio *D* 461-463. securitatem sine timore *usque* ad iucunditatem *om.A*

bus quae cogitantur, siue nociua sint, siue utilia; de omnibus quae dicentur uel quae discuntur, quaedam dulcis et amica collatio.

Quatuor autem probanda sunt in amico: fides, intentio, discretio, patientia. Fides, ut ei te tuaque omnia secure committas. Intentio ut nihil ex amicitia nisi Deum et naturale bonum eius exspectes. Discretio, ut quid sit praestandum amico, quid petendum ab amico, in quibus pro amico contristandum, in quibus amico congratulandum, et quem amicum nonnumquam corripiendum credimus, pro quibusdem causis fieri debeat, modum etiam ipsum, tempus quoque et locum non ignores. Patientia uero, ne correptus doleat, ne correptionem contemnat uel corripientem odiat, nec eum pro amico quaelibet aduersa sustinere non pigeat. Nihil in amicitia fide praestantius, quae ipsius nutrix esse uidetur et custos. Ipsa se in omnibus aduersis et prosperis, et laetis et tristibus, et iucundis et amaris, praebet aequalem; eodem intuens oculo humilem et sublimem, pauperem et diuitem, fortem et debilem, sanum et aegrotum. Fidelis manet amicus nihil in amico quod extra animum eius sit, intuetur; uirtutem in propria sede complectens, caetera omnia quasi extra posita, nec multum probans si adsint, nec si absint requirens. Ipsa tamen fides in prosperis quidem latet, sed eminet in aduersis. *In necessitate enim*, ut ait quidam, *probatur amicus* [88]. *Amici diuitis multi* [89]. Sed utrum ueri amici sint, interueniens paupertas explorat, quia *omni tempore diligit qui amicus est, et frater in angustiis comprobatur* [90]. Et alias arguens infidelem: *Dens putridus*, inquit Salomon, *et pes lassus, qui sperat super infideli in die angustiae* [91].

Nam ut superius diximus, quod magis laedit amicitiam quam consiliorum proditio. Euangelica uero sententia est: *Qui in modico fidelis est, et in multo fidelis erit* [92]. Amicis itaque quibus adhuc multam probationem credimus necessariam, non omnia, nec profunda nostra sunt committenda secreta; sed primo exteriora, uel modica, de quibus non magnopere curandum est, an celentur, an nudentur; cum tanta tamen cautione, ac si plurimum obessent prodita, prodessent aut celata. In quibus si fidelis fuerit inuentus, in maioribus experiendum non dubites. Quod si forte sinistrum aliquid de te fama uulgauerit; si quisquam malitia famam tuam fuerit persecutus, et ille nullius ad credendum adducatur suggestione, nulla moueatur suspicione, nulla dubitatione turbetur; de fide eius ulterius nulla debet esse cunctatio, sed quasi de certa et stabili, non parua exultatio.

---

88. Ambrosius, *De officiis*, III, 22, 130 - Krabinger, p. 220-221; Bernardus Clareuall, *Epistula* 125, 1 - *P.L.* 182, 270 A.
89. Cfr. *Prouerb.* 14, 20: "Amici diuitum multi".
90. *Prouerb.* 17, 17.
91. *Prouerb.* 25, 19.
92. *Luc.* 16, 10.

---

466. discretio *om.A* 467. omnia *om.D, sup.lin.al.manu C* 467-468. Intentio ut nihil ex amicitia nisi Deum et naturale bonum eius exspectes *om.D* 469. *alt.* quibus: pro *add.D* 470. corr.nonnumquam *A C* 472-473. temnat *C* 473. od.corrip. *A C* 483. et *om A* 486. Nam: non est *A* 488. in quibus *A* 490. non *om.A* 493. non: ne *D*

Diximus et intentionem esse probandam. Pernecessarium est hoc. Sunt enim plerique qui in rebus humanis nihil bonum norunt, nisi quod et temporaliter fructuosum sit.

Ipse Deus ac Saluator noster uerae nobis formam amicitiae praescripsit: *Diliges,* inquiens, *proximum tuum sicut te ipsum* [93]. En speculum: Diliges te ipsum. Ita plane si Deum diligis; si nempe talis es, qualem in amicitiam eligendum descripsimus. Aliquam, rogo, a te ipso huius tuae dilectionis mercedem iudicas esse exigendam? Minime profecto, sed quod pro se sibi quisquis carus est. Nisi igitur et tu hunc ipsum in alium transferas affectum carus ille tibi aeque ut tu esse non poterit [94]. Tunc enim erit ipse quem diligis alter tu [94 a], si tuam tui in ipsum transfuderis caritatem. *Non enim,* ut ait sanctus Ambrosius, *uectigalis amicitia est, sed plena decoris, plena gratia. Virtus est enim, non quaestus; quia pecunia non perquiritur, sed gratia; nec licitatione pretiorum sed concertatione beneuolentiae* [95]. Eius igitur quem elegisti, subtiliter est probanda intentio, ne secundum spem mercedis cuiuslibet tibi uelit in amicitia copulari, mercenariam esse aestimans non gratuitam. Certiores autem plerumque sunt amicitiae inopum quam diuitum; cum spem lucri sic tollat paupertas, ut amicitiae non minuat, sed potius augeat caritatem. Diuitibus assentatorie gratificatur; erga pauperem nemo simulator est. Verum est quidquid defertur pauperi, cuius amicitia inuidia uacat. Haec diximus ut in amicis mores probemus, non aestimemus censum. Sic ergo probatur intentio. Si eum uideris tuorum magis cupidum quam tui; aucupari semper aliquid quod tua sibi conferri possit industria, honorem, gloriam, diuitias, libertatem; in quibus omnibus si dignior illo praeferatur, uel certe in tua potestate non sit quod appetitur, qua tibi intentione adhaeserit facile peruidebis.

Iam nunc de discretione uideamus. Quidam peruerse satis, ne dicam impudenter, *talem amicum habere uolunt, quales ipsi esse non possunt* [96]. Hi sunt, qui leues quoque amicorum transgressiones ferunt, austere corripiunt, et carentes discretione, magna negligunt, contra minima quaeque se erigunt; confundunt omnia, non locum seruantes ubi, non tempus quando, non personas, quibus quaelibet uel publicare conueniat, uel celare. Quocirca illius quem eligis est probanda discretio, ne si improuidum quemquam uel imprudentem tibi in amicitiam sociaueris, lites quotidianas et iurgia tibi ipse perquiras. Sane hanc in amicitia necessariam esse uirtutem, satis est facile peruidere, qua caruerit si quis, instar nauis absque gubernaculo pro impetu spiritus instabili et irrationabili semper motu feretur. Sic et multae causae deesse non poterunt, quibus illius quem cupis amicum, probetur patientia; cum necesse sit arguere

93. *Matth.* 22, 39.
94. Cfr. Cicero, *De Am.*, 80.
94a. Cfr. Seneca, *De Moribus*, 20.
95. Ambrosius, *De officiis*, III, 22, 134 - Krabinger, p. 222.
96. Cicero, *De Am.*, 82.

501. nobis *om.D* 502. inquid *A* 504. dilect. tuae *A C* 506. ergo *D* 507. erit: esset *D* 510. quia: qui *D* 510. perquiritur *A* 511. sed *om.D* 513. existimans *A* 516. assumptatorie *D* 517. Haec *om.D* 520. Poterit *A* 524. Amicam *A* 529. imprudendum *D* 530. in amicum *A* 533. et irrationabili *om.A*

eum quem diligis; quod aliquando quasi ex industria durius fieri oportet, ut sic eius uel probetur, uel exerceatur tolerantia[97]. Id sane attendendum est, ut licet talia reperiantur in eo quem probas, quae offendant animum, uel alicuius secreti incauta reuelatione, uel alicuius temporalis commodi cupiditate, uel minus discreta correptione, uel aliqua indebitae lenitatis transgressione; non statim a proposita dilectione resilias, quamdiu spes ulla correctionis eius relucet. Nec quemquam in amicis eligendis taedeat esse sollicitum; cum huius laboris fructus *uitae* sit *medicamentum et immortalitatis*[98] solidissimum fundamentum.

Cauendus est sane quidam amoris impetus qui *praecurrit iudicium*[99], et probandi adimit potestatem. Est proinde uiri prudentis sustinere et refrenare hunc impetum[100], ponere modum beneuolentiae, paulatim procedere in affectum, donec iam probato se totum dedat et committat amico.

Sunt aliqui quidem qui sine amicis dicunt esse uiuendum. Mirum hoc cum sine amicis nulla prorsus uita iucunda sit[100 a].

Ponamus ante oculos nostros totum genus humanum exemptum a mundo, te solum superstitem reliquisse. Et ecce coram te omnes mundi deliciae, et diuitiae, aurum et argentum, lapides pretiosi, urbes muratae, castra turrita, ampla aedificia, sculpturae, picturae[101]. Sed et reformatum te in antiquum cogita statum, omnia habere subiecta, *oues et boues uniuersas, insuper et pecora campi, uolucres coeli et pisces maris, qui perambulant semitas maris*[102]. Dic, rogo te, utrum sine socio tibi haec omnia possent esse iucunda? Minime.

Quid si unum haberes cuius nescires linguam, ignorares mores, cuius te lateret et animus et amor?

Si non aliquibus signis efficere posses, ut esset amicus, malles nullum quam talem habere. Si autem unus adesset quem aeque ut te ipsum diligeres, a quo te similiter diligi non dubitares, nonne omnia quae tibi prius uidebantur amara, dulcia redderentur et sapida?

Prorsus ita est.

Nonne quanto plures de talibus haberes, tanto te feliciorem iudicares?

Verissime.

Et haec est illa mira et magna felicitas quam exspectamus, Deo ipso operante, et diffundente inter se et creaturam suam quanto sustulerit, inter ipsos gradus et ordines quos distinxerit, inter singulos quosque quos elegerit, tantam amicitiam et caritatem, ut sic quisque diligat alium sicut se ipsum; ac per hoc sicut unusquisque de propria, sic et de alterius felicitate laetetur; et ita singulorum beatitudo omnium sit, et omnium beatitudinum uniuersitas sin-

97. Cicero, *De Am.*, 88.
98. *Eccli.* 6, 16.
99. Cicero, *De Am.*, 62.
100. Cfr. Cicero, *De Am.*, 63.
100a. Cfr. Cicero, *Pro Plancio*, 33, 80.
101. Cfr. Cicero, *De Am.*, 87.
102. *Ps.* 8, 8-9.

537. in eo *om.D* 542. mortalitatis *D* 545. admittit *D* 547. det *A* 548-549. dicunt esse uiuendum. Mirum hoc cum sine amicis *om.D* 560. diliges *D* 567. quantum *A* 568. inter *om.D* 569. sic: si *A*

gulorum. Ibi nulla cogitationum occultatio, nulla affectionum dissimulatio. Haec est illa et aeterna amicitia quae hic inchoatur, ibi perficitur; quae hic paucorum est, ubi pauci boni; ibi omnium, ubi omnes boni. Hic necessaria probatio, ubi est sapientium et stultorum permixtio; ibi probatione non egent, quos beatificat illa angelica, et quodammodo diuina perfectio. Ad hanc proinde similitudinem comparemus amicos quos non secus ac nos ipsos diligamus; quorum nobis nuda sint omnia, quibus omnia nostra pandamus secreta; qui firmi sint, et stabiles, et constantes in omnibus. Putasne quemquam mortalium esse qui non uelit amari? Certe non aestimas. Si quem uideris inter multos uiuere et omnes habere suspectos, quasi insidiatores capitis sui timere, nullum diligere, nec se diligi a quoquam putare, nonne eum miserrimum iudicares[103]?

Miserrimum plane.

Ergo et ipsum felicissimum non negabis qui in eorum inter quos uiuit uisceribus requiescit, amans omnes et amatus ab omnibus, quem ab hac suauissima tranquillitate, nec suscipio diuidat, nec timor excutiat.

Num omnes quos sic diligimus et a quibus sic diligimur nos in amicitiam sumpsisse putabimus?

Plerosque omni affectu complectimur, quos tamen ad amicitiae secreta non admittimus; quae maxime in omni secretorum et consiliorum nostrorum reuelatione consistit. Vnde Dominus in euangelio: *Iam non dicam uos seruos sed amicos;* causamque subiungens quia amici nomine digni haberentur: *Quia omnia,* inquit, *quae audiui a Patre meo nota feci uobis*[104]. Et alias: *Vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio uobis*[105]. De his uerbis, ut sanctus ait Ambrosius: *dedit formam amicitiae quam sequamur, ut faciamus amici uoluntatem, ut aperiamus secreta nostra amico, quaecumque in pectore habemus, et illius archana non ignoremus*[106]. Inter amicos nulla cogitationum occultatio, nulla affectionum dissimulatio. *Ostendamus nos illi et ille nobis aperiat sinum. Nihil enim occultat amicus. Si uerus est, effundit animum suum, sicut effundebat mysteria Patris Dominus Iesus*[107]. Quam multos ergo diligimus quibus minus cautum est sic nostrum propalare animum, et effundere uiscera, quorum uel aetas, uel sensus, uel discretio, ad talia sstinenda non sufficit.

Sed iam tempus est, ut quemadmodum amicitia sit colenda uideamus *Firmamentum igitur stabilitatis et constantiae in amicitia, fides est: Nihil enim stabile quod infidum est*[108]. Simplices quoque et communes, et consentientes, et qui iisdem rebus moueantur, esse debent amici ad inuicem; quae

---

103. Cfr. Cicero, *De Am.*, 52.
104. *Ioh.* 15, 15.
105. *Ibid.*, 15, 14.
106 et 107. Ambrosius, *De officiis*, III, 22, 136. Krabinger, p. 222.
108. Cicero, *De Am.*, 65.
109. Cfr. Cicero, *De Am.*, 65.

---

581. et quasi *A*   587. Núm: non *D*   594. feceritis: ea *add.D*   ego praecipio *A*   597. ignorens *D*   601. est: sit *D*   sic *om.D*   604. in amicitia *om.D*   606. ad *om.D*

omnia pertinent ad fidelitatem [109]. Non enim fidum potest esse multiplex ingenium et tortuosum.

Prae omnibus cauenda est suspicio, amicitiae uenenum, ut numquam male de amico credamus, aut malum dicenti consentiamus. Accedat hinc in sermone iucunditas, hilaritas in uultu, suauitas in moribus, in oculorum nutu etiam serenitas, in quibus haudquaquam mediocre in amicitia condimentum. Tristitia namque et seuerior facies habet quidem honestam plerumque grauitatem, *sed amicitia* quasi *remissior* aliquando *debet esse liberior et dulcior, ad comitatem facilitatemque* sine leuitate et dissolutione *procliuior* [110]. Est praeterea ius amicitiae, *parem esse inferiori* [111] superiorem. Saepe enim quidam gradus inferioris et ordinis uel dignitatis, uel scientiae, ab excellentioribus in amicitiam assumuntur; quos oportet omnia quae extra naturam sunt contemnere et aestimare quasi nihilum et inane; et in pulchritudinem amicitiae quae non sericis uel gemmis ornatur, non possessionibus dilatatur, non pinguescit deliciis, nec abundat diuitiis, non honoribus extollitur, non dignitatibus inflatur, semper attendere; et sic ad originis recurrentes principium, aequalitatem quam natura dedit, non circumpendentia quae mortalibus cupiditas praestitit, subtili examinatione considerare. Itaque in amicitia quae naturae simul et gratiae optimum donum est, sublimis descendat, humilis ascendat; diues egeat, pauper ditescat; et ita unusquisque alteri suam conditionem communicet ut fiat aequalitas, sicut scriptum est: *Qui multum non abundauit, et qui modicum non minorauit* [112]. Numquam ergo tuo te praeferas amico, sed si forte in his quae diximus superior inueneris, tunc te magis amico submittere non cuncteris, praestare confidentiam, extollere uerecundum; et tanto ei plus conferre honoris, quanto minus conferendum conditio uel paupertas praescribit [113]. Praestantissimus iuuenum Ionathas, non regium stemma, nec regni exspectationem attendens, foedus iniit cum Dauid [114]; et seruulum in amicitia adaequans Domino, sic fugatum a patre, sic latitantem in heremo, sic adiudicatum morti neci destinatum sibi praetulit; et se humilians et illum exaltans: *Tu*, inquit, *eris rex, et ego ero secundus post te* [115]. O praeclarissimum uerae amicitiae speculum. Mira res. Rex furebat in seruum, et quasi in aemulum regni totam patriam excitabat; sacerdotes arguens proditionis, pro sola suspicione trucidat; lustrat memora, ualles exquirit, montes et rupes armata obsidet manu; omnes se regiae indignationis spondent ultores; solus Ionathas qui solus iustius poterat inui-

110. CICERO, *De Am.*, 66.
111. CICERO, *De Am.*, 69.
112. *2 Cor.* 8, 15; cfr. *Exod.* 16, 18; cfr. HIERONYMUS, *Comment. in Michaeam*, II, 7 - *P.L.* 25 (1845), 1218-1219.
113. CICERO, *De Am.*, 72; cfr. AMBROSIUS, *De officiis*, III, 22, 133 - KRABINGER, p. 221.
114. 1 *Reg.* 20; cfr. AELREDUS, *Speculum Caritatis*, III, 12 et 29 - *P.L.* 195, 588 D; 602 B, 603 C.
115. 1 *Reg.* 23, 17.
116. 1 *Reg.* 20, 30.

607. enim *om.A* 612. quaquam *om.A* 616. Saepe e. quidam *A* 628-629. sed si forte que magis amico *om.A per homoiotel.* 633. aequans *D* 634. fugitatum *A* sic latitantem in heremo, sic adiudicatum morti *om.D*

dere, patri resistendum putauit, deferendum amico, praebendum in tanta aduersitate consilium, amicitiam regno praeferens. Et uide, quomodo pater adolescentis contra amicum excitabat inuidiam, conuiciis urgens, terrens minis, spoliandum regno, honore priuandum commemorans. Cum enim in Dauid mortis sententiam protulisset, Ionathas amico non defuit: Quare, inquit, morietur Dauid? Quid peccauit? Quid fecit? Ipse posuit animam suam in manu sua, et percussit Philistaeum, et laetatus es. Quare ergo morietur? Ad hanc uocem uersus in insaniam rex, lancea nisus est confodere Ionatham cum pariete, addensque conuicia nimis: *Fili,* inquit, *mulieris ultro uirum rapientis, scio quia diligis eum in confusionem tuam, et in confusionem ignominiosae matris tuae* [116]. Deinde totum uirus quo pectus iuuenis aspergeretur, euomuit, adiciens uerbum ambitionis incitamentum, fomentum inuidiae, zeli et amaritudinis incentiuum: *Quamdiu uixerit filius Ysai, non stabilietur regnum tuum* [117]. Quis non moueretur his uerbis, quis non inuideret? Cuius amorem, cuius gratiam, cuius amicitiam non corrumperent, non minuerent, non obliterarent? Ille amantissimus adolescens, amicitiae iura conseruans, fortis ad minas, patiens ad conuicia, propter amicitiam regni contemptor, immemor gloriae, sed non gratiae. *Tu eris,* inquit, *rex et ego ero secundus post te* [118]. Repertos quosdam dicit Tullius, qui *pecuniam praeferre amicitiae sordidum aestimarent;* illos autem impossibile reperiri, *qui honores, magistratus, imperia, potestates, opes amicitiae non anteponant; ut cum ex altera parte proposita haec sint, ex altera ius amicitiae, non multo illa maluit. Imbecillis est enim natura ad contemnendam potentiam* [119]. *Vbi enim,* ait, *inuenies, qui honorem amici anteponat suo* [120]*?* Ecce inuentus est Ionathas uictor naturae, gloriae ac potestatis exemptor, qui honorem amici suo praeferret. *Tu eris,* inquit, *rex et ego ero secundus post te* [120a]. Haec est uera, perfecta, stabilis et aeterna amicitia, quam inuidia non corrumpit, non suspicio minuit, non dissoluit ambitio; quae sic tentata non cessit; quae tot conuiciis pulsata cernitur inflexibilis, tot iniuriis lacessita permansit immobilis. *Vade* ergo *et tu fac similiter* [121]. Verum, si tibi praeferre quem diligis durum uel etiam impossibile iudicas; uel parem tibi eum facere, si uis esse amicus non negligas. Non enim amicitia recte colitur, a quibus aequalitas non seruatur. *Defer amico ut aequali,* ait Ambrosius, *nec te pudeat, nec praeuenias amicum officio. Amicitia enim nescit superbiam* [122].

Fidelis quippe amicus medicamentum est uitae, immortalitatis gratia [123].

In beneficiis quomodo colenda sit amicitia consideremus, et hinc aliquid de alienis manibus extorqueamus, *Haec lex,* ait quidam, *in amicitia sanxiatur,*

---

117. I *Reg.* 20, 31.
118. I *Reg.* 23, 17.
119. Cicero, *De Am.*, 63.
120. Cicero, *De Am.*, 64.
120a. I *Reg.* 23, 17.
121. *Luc.* 10, 37.
122. Ambrosius, *De officiis,* III, 22, 129 - Krabinger, p. 220.
123. *Eccli.* 6, 16.

641-642. adu.tanta *D* 645. inquiens *D* 659. praeferre *om.D* 661. non *om.D* 669. lascessiua *om.D* 670. etiam *om.A* 671. tibi *om.D.* 675. Fidelis quippe amicus medicamentum est uitae, immortalitatis gratia *om.D* 677. alienis: aliis *D* amicitia: amicos *D*

ut pro amicis honesta faciamus, et ab amicis honesta petamus, nec exspectemus ut rogemur; cunctatio semper absit, studium semper assit[124]. Si perdenda est pecunia propter amicum, multo magis amici utilitatibus uel necessitatibus est conferenda. Sed non omnia possunt omnes. Abundat iste pecunia, ille agris et possessionibus; alter consiliis plus potest, alter magis excellit honoribus. In his qualem te debeas exhibere amico, prudenter aduerte. Et de pecunia dicit Scriptura: *Perde,* inquit, *pecuniam propter amicum*[125].

Sic ergo des amico ut non improperes, nec mercedem exspectes, non frontem obducas, non uultum auertas, non deponas oculos; sed serena facie, uultu hilari, sermone iucundo intercide uerba petentis; occurre beneuolentia, ut non rogatus uidearis praestare quod peteris. Ingenuus animus nihil magis erubescendum aestimat quam rogare. Cum igitur tibi esse debeat cum amico *cor unum et anima una*[126], iniuriosum est nimis, si non sit et pecunia una. Haec igitur lex in hac parte inter amicos teneatur, ut se sibi suaque impendant; ut qui dat, seruet hilaritatem; qui accipit, non perdat securitatem. Booz cum Ruth Moabitidis aduertisset inopiam, post messores suos legentem spicas alloquitur, consolatur, inuitat ad conuiuium puerorum, et uerecundiae eius ingenue parcens, iubet enim messoribus de industria spicas relinquere quas ille colligeret absque pudore[127]. Sic et nos debemus amicorum necessitates subtilius explorare, petiturum beneficiis praeuenire, talem in dando modum seruare, ut ille gratiam uideatur praestare qui accepit, magis quam ille qui dedit.

Nobis igitur quibus nihil accipere, nihil dare permittitur, qualis erit in hac parte gratia spiritalis amicitiae?

Felicissimam uitam ducerent homines, ait Sapiens, *si duo haec uerba tollerentur: Meum et Tuum*[128]. Magnam certe praestat spiritali amicitiae firmitatem sancta paupertas, quae ideo sancta est, quia uoluntaria. Cum enim peremptorium sit amicitiae cupiditas, tanto certe facilius amicitia parta seruatur, quanto animus ab illa peste purgatior inuenitur. Sunt alia tamen in spiritali amore beneficia; quibus et adesse sibi, et prodesse possunt amici. Primum ut solliciti sint pro inuicem, orent pro inuicem, erubescant alter pro altero, alterius lapsum ut suum lugeat, alterius profectum suum existimet. Quibus modis potest erigat pusillanimem, suscipiat infirmum, consolatur tristem, iratum sustineat. Sic praeterea oculos reuereatur amici, ut nihil quod sit inhonestum agere, nihil quod dedeceat loqui praesumat.

Optimus itaque amicitiae comes uerecundia est; et ideo *maximum ornamentum tollit amicitiae, qui ab ea tollit uerecundiam*[129].

---

124. Cicero, *De Am.,* 44.
125. *Eccli.* 29, 13.
126. *Act.* 4, 32.
127. *Ruth* 2, 8-16.
128. Pseudo-Seneca, *Monita,* 97 - ed. Wölfflin, Erlangen, 1878.
129. Cicero, *De Am.,* 82.

---

679. studium semper assit *om.D* 686 abducas *D* 687. beneuolentiam *D* non *om.A* 693. Moabitis *A* 694. puerorum: suorum *add.A C E* 700. gratiae *D* 701. haec duo *A* 704. parta *om.D* 706. amore: amicitia *A* 707. erubescat *A* 711. agere *om.A*

Amicus igitur amico quod honestum est suadeat, secure, manifeste, libere. Nec solum monendi sunt amici, sed si opus fuerit obiurgandi. Nam cum quibus dam molesta sit ueritas, siquidem ex ea, nascitur odium secundum illud: *Veritas odium parit* [130]; *obsequium tamen illud multo molestius* est, *quod peccatis indulgens, praecipitem amicum fieri sinit* [131]. Maxime autem culpandus est amicus, et hinc praecipue obiurgandus, si ueritatem aspernatur et obsequiis atque blanditiis in crimen impellitur. Non quod debeamus amicis dulciter obsequi, et plerumque audiri, sed in omnibus seruanda moderatio est, ut monitio acerbitate, obiurgatio contumelia careat. In obsequiis uero uel blanditiis, suauis quaedam et honesta affabilitas adsit; assentatio uitiorum adiutrix procul amoueatur, quae non solum amico, sed nec quidem libero digna est. Cuius autem aures clausae sunt, ut ab amico uerum audire non possit, huius salus desperanda est [132]. Quocirca, sicut ait Ambrosius: *si quid uitii deprehenderis in amico, corripe occulte, si te non audierit, corripe palam. Sunt enim bonae correctiones, et plerumque meliores quam tacita amicitia. Etsi laedi se putet amicus, tu tamen corripe* [133]. *Tolerabiliora sunt enim uulnera amici, quam adulantia oscula* [134]. *Errantem ergo amicum corripe* [135]. Super omnia tamen cauenda est in correptione ira et amaritudo mentis, ne non tam uideatur amicum uelle corrigere, quam suo stomacho satisfacere. Vidi aliquos in amicis corrigendis, conceptam amaritudinem, ebullientemque furorem, nunc zeli, nunc libertatis nomine palliare; et secutos impetum, non rationem, sua tali correptione numquam prodesse, immo et obesse plurimum. At inter amicos nulla huius uitii excusatio est.

Debet enim amicus amico compati, condescendere, uitium eius suum putare, corripere humiliter, compatienter. Corripiat eum uultus tristior, sermo deiectior; intercipiant uerba lacrimae, ut non solum uideat, sed etiam sentiat correptionem ex amore, non ex rancore procedere. Si forte primam correptionem respuerit, recipiet uel secundam. Tu interim ora tu plora, tristem praeferens uultum, pium seruans affectum. Exploranda est etiam animi illius qualitas; nam sunt quibus blanditiae prosunt, et his libentius acquiescunt; sunt qui pro nihilo eas ducunt, et facilius uerbo uel uerbere corriguntur. Proinde amicus ita se conformet et aptet amico, ut eius congruat qualitati; et cui in exteriori aduersitate debet adesse, his quae sunt aduersa spiritui, multo magis festinet occurrere. *Igitur* sicut *monere et moneri proprium amicitiae est, et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere non repugnanter, sic habendum est in amicitiam nullam pestem esse maiorem quam adulationem et*

---

130. Terentius, *Andria*, 68.
131. Cicero, *De Am.*, 89.
132. Cfr. Cicero, *De Am.*, 88-90.
133. Ambrosius, *De officiis*, III, 22, 128 - Krabinger, p. 220.
134. *Prouerb.* 27, 6.
135. Ambrosius, *ibidem.*

---

717. multo *om.D* 719. aspernatur *om.D* 728. se laedi *D* 729. tolerabilia *A* 730-731. in correptione *om.D* 732-733. conceptam: contemptam *A* 733. nunc zeli *om.D* 738. intercipiat *A* 739. ex amore, non ex rancore procedere. Si forte primam correptionem *om.A per homoiotel.* 740. proferens *A* 741. etiam *om.A*

assentationem [136], quae sunt leuium hominum atque fallacium, ad uoluntatem loquentium omnia, nihil ad ueritatem. Nulla sit proinde inter amicos cunctatio, nulla simulatio quae maxime repugnat amicitiae. Debet quippe amico ueritatem, sine qua nomen amicitiae ualere non potest. *Corripiet me,* ait sanctus Dauid, *iustus in misericordia et increpabit me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum* [137]. Simulator et callidus prouocat iram Dei. Inde Deus per prophetam: *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et uiam gressuum* Quocirca sic colenda est amicitia, ut si forte certis ex causis admittenda uidea- *tuorum dissipant* [138]. *Simulator enim,* ait Salomon, *ore decipit amicum suum* [139]. tur dissimulatio, sed simulatio numquam.

Inter simulationem et dissimulationem haec est differentia. Simulatio est, ut mihi uidetur, deceptorius quidam consensus contra iudicium rationis, quam Terentius in persona Gnatonis eleganter expressit: *Negat quis? Nego? Ait? Aio. Postremo imperaui egomet omnia mihi assentari* [140]. Et forte haec ethnicus ille de nostris mutuauit thesauris, sensum prohetae nostri suis exprimens uerbis. Nam et hoc ipsum ex persona plebis peruersae dixisse prophetam manifestum est: *Videte nobis uana, loquimini nobis placentia* [141]. Et alias: *Prophetae prophetabunt mendacium, sacerdotes applaudebant manu, et populus meus dilexit talia* [142]. Hoc uitium ubique detestandum est, semper et ubique cauendum. Porro dissimulatio quaedam dispensatoria est, uel poenae, uel dilatio correptionis, sine consensu interiori, pro tempore, pro loco, pro persona; neque enim si quis amicus in plebe constitutus deliquerit, subito et palam corrigendus est; sed dissimulandum pro loco immo et quod fecit salua ueritate quantum fieri potest excusandum, et ad debitam correptionem inferendam exspectandum familiare secretum. Sic eo tempore quo animus pluribus intentus, minus est ad ea quae dicenda sunt idoneus, uel aliis superuenientibus causis, sensus fuerit ei aliquantulum turbatus, dissimulatione opus est, donec interiori tumultu sedato, corripientem aure pacatiore sustineat. Dauid rex, cum praeuentus concupiscentia homicidium adulterio copulasset, correpturus eum propheta Nathan, regis deferens maiestati, non subito nec mente turbata tantae personae crimen quod fecerat impegit, sed congrua dissimulatione praemissa, prudenter ipsius regis contra se ipsum extorsit sententiam [143].

Item plures sunt diligendi qui non sunt promouendi; et multos laudabiliter

---

136. Cicero, *De Am.*, 91.
137. *Ps.* 145, 5.
138. *Isaias* 3, 12.
139. *Prouerb.* 11, 9.
140. Terentius, *Eunuch.*, 2, 2, 21; cfr. Cicero, *De Am.*, 93.
141. *Isaias* 30, 10.
142. *Ieremias* 5, 31.
143. Cfr. 2 *Reg.* 12, 1-5.

---

749. atque: et *A* 750. ueritatem *A* 753 me *om.A* 757. quocontra *D* 759. Inter: nam *praem.D* 763. nostri *om.D* 765. *prius* nobis: uobis *A* 779. impegit: apposuit *D*

amplectimur et dulciter, quos non sine graui nostro peccato, et illorum summo periculo curis et negotiis implicaremus.

Quocirca semper in his ratio sequenda est, non affectus.

Vbi tamen uirtutis inuenitur aequalitas, non multum inprobo, si aliquantisper affectus suas inserit partes.

Nec quisquam idcirco se dicat contemptum, quia non promotum, cum et Dominus Iesus Petrum Iohanni in hac parte praetulerit, nec ideo subtraxerit Iohanni affectum, quia Petro dederat pricipatum [144]. Petro commendauit Ecclesiam suam, Iohanni commisit dulcissimam matrem suam [145]. Petro dedit claues regni sui, Iohanni reserauit archana pectoris sui. Petrus ergo sublimior sed Iohannes securior. Petrus licet in potestate constitutus, dicent Iesu: *Vnus ex uobis tradet me* [146], cum caeteris timet et trepidat; Iohannes ex sinus eius participatione factus audacior, innuente Petro quisnam ille esset, interrogat. Petrus ergo exponitur actioni, Iohannes reseruatur affectui; quia: *Sic,* inquit, *eum uolo manere, donec ueniam* [147].

Cauendum autem magnopere est ne tenerior affectus *impediat maiores utilitates* [148], dum eos quorum ampliori caritate amplectimur, ubi magna spes fructus uberioris relucet, nec absentare uolumus, nec onerare.

Haec igitur est amicitia ordinata, ut ratio regat affectum, nec tam quid illorum suauitas scilicet amicorum, sed quid multorum petat utilitas attendamus [149].

Ad amicum eligendum considerandus est, quod amicus eligi debet non secundum affectionis lasciuiam, sed secundum rationis perspicaciam, similitudine morum et contemplatione uirtutum. Deinde sic se amicus impendat amico, ut leuitas omnis absit, iucunditas adsit; nec ordinata desint beneuolentiae et caritatis officia. Iam exinde probetur fides eius, probetur honestas, probetur patientia. Accedat paulatim consiliorum communio, assiduitas parilium studiorum, et quaedam conformatio uultuum. Sic enim conformari sibi debent amici, ut statim cum alterum alter uiderit, etiam similitudo uultus unius in alterum transfundatur, siue fuerit deiectus tristitia, siue iucunditate serenus. Ita electus atque probatus, cum certum tibi fuerit nihil eum uelle quod dedeceat, uel petere ab amico uel praestare rogatum, et constiterit tibi amicitiam eum uirtutem putare, non quaestum; adulationem fugere, detestari assentationem; iuentusque fuerit liber cum discretione, firmus et stabilis in dilectione; tunc illa sentitur spiritalis dulcedo, *quam bonum* sit, *quam iucundum habitare fratres in*

---

144. Cfr. Cassianus, *Confer.* 16, 14; cfr. Aelredus, *Speculum Caritatis,* III, 39 - *P.L.* 195, 618.
145. *Matth.* 16, 19.
146. *Ioh.* 13, 21-25.
148. Cicero, *De Am.,* 75.
149. Cfr. Aelredus, *Speculum Caritatis,* III, 18 - *P.L.* 195, 592.

784-786. Quocirca semper *usque* suas inserit partes *om.D* 788. in hac parte *om.A* subtraxit *A* 794. audacior: in monte *add.A* 797-799. Cauendum autem *usque* uolumus nec onerare *om.D* 803. Ad *om.A* 808. paulatim *om.D.*

unum[150]. Quam utile tunc dolere pro inuicem, onera sua portare inuicem, laborare pro inuicem. Vnusquisque pro altero neglegere semetipsum dulce habet, alterius uoluntatem suae praeferre, illius necessitati magis quam suae ipsius ocurrere, aduersis semet opponere et exponere.

Accedit et pro inuicem oratio, quae in amici memoria tanto efficacius, quanto affectuosius ad Deum effunditur, currentibus lacrimis, quas uel timor excutit uel affectus elicit, uel dolor educit. Ita pro amico orans Christum, et pro amico uolens exaudiri a Christo, in ipsum Christum diligenter et desideranter intendit.

Quae procedunt usque huc, excepta sunt de libro Aluredi de spiritali amicitia; quae uero sequuntur, excepta sunt de speculo eiusdem, quod dicitur caritatis.

Porro non modicum huius uitae solatium est habere quem tibi affectu quodam intimo ac sacratissimi amoris uniri possis amplexu, habere in quo requiescat spiritus tuus, cui recumbat animus tuus, ad cuius grata colloquia quasi ad consolatoria quaedam carmina inter tristia quaeque confugias. Ad cuius amicitiae gratissimum sinum inter tot saeculi scandala securus accedas. Cuius amantissimo pectori, ac si tibi ipsi omnium cogitationum tuarum uiscera sine cunctatione committas. Cuius spiritalibus osculis quasi medicinalibus quibusdam fomentis languores tumultuantium curarum exules. Qui tibi conlacrimetur in anxiis, collaetetur in prosperis, tecum quaerat in dubiis, quem uinculis caritatis in illud secretarium tuae mentis inducas. Vt licet absens corpore, spiritu tamen praesens sit, ubi solus cum solo tanto dulcius, quanto secretius fabuleris, et solus cum solo conferas, adquiescenti mundi strepitu in somno pacis, in amplexu caritatis, in osculo unitatis, interfluente Spiritus sancti dulcedine, solus cum solo repauses. Immo ita te adiungas ei et applices et animum animo misceas, ut de pluribus unum fiat. His igitur in praesenti frui possimus quos non solum ex ratione sed etiam ex affectu diligimus. Inter quos maxime his, qui spiritalis amicitiae gratissimo foedere caeteris familiarius, arctiusque iunguntur. Cuius caritatis sacratissimum genus ne cui improbandum uideretur, ipse Iesus noster per omnia nobis condescendens, per omnia nobis patiens et compatiens, in suae dilectionis exhibitione transformans, uni, non omnibus, suauissimi sui pectoris reclinatorium in signum praecipuae dilectionis indulsit. Vt uirgineum caput uirginei pectoris fulciretur floribus, ac thalami coelestis odorifera secreta fragrantiam spiritalium unguentorum uirgineis affectibus quanto uicinius, tanto copiosius instillarent. Hinc est quod a piiissimo

150. *Ps.* 132, 1.

823. excutiat *A* 826-828. Quae procedunt *usque* dicitur caritatis *om.B C D E* 829. huius *om.A* 831. refundat *A B C E,* recumbat *D,* recumbat *sup.lin.al.manu C,* fundat *B* 835. osculis: oculis *A* 839-840. tanto dulcius, quanto secretius fabuleris et solus cum solo *om. Migne in P.L. 195, 619 D* 845. qui: nobis *add.A* 852. quod: cum *add.A*

magistro discipuli summae caritatis dulcedine fouentur; huic tamen hoc cognomen familiaris affectus praerogatiua concessit, ut diceretur discipulus ille quem diligebat Iesus.

Qui igitur amico dulce frui habet, uideat ut fruatur in Domino [151], non in saeculo, non in carnis uoluptate, sed in spiritus iucunditate. Frui amico est cum gaudio et delectatione uti. Sed quaeris quid sit frui in Domino? Dicit de Domino apostolus: *Qui factus est nobis a Deo sapientia, et iustitia et sanctificatio* [152]. Cum igitur Dominus sit sapientia, sanctificatio et iustitia, in Domino frui, est frui in sapientia, frui in sanctificatione, frui in iustitia. Sapientia uanitas saecularis excluditur, sanctificatione spurcitia carnis abdicatur, iustitia assentatio omnis, adulatioque compescitur. Tunc enim *caritas est,* si sit, ut ait apostolus, *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* [153]. Purum cor suscipit sapientiam, pudicitia serenat conscientiam, fides non ficta exornat iustitiam. Sunt qui se fruuntur, in uanis et ludicris, in saeculi pompis et mundi spectaculis, in studio uanitatis et in gaudio falsitatis. Hi non se fruuntur in sapientia, ac proinde non in illo qui Dei uirtus est et Dei sapientia. Alii etsi non deteriores, te sordidiores, quibus pene de homine nihil est, quos obscena turpitudo transformauit in bestias; qui in luxuriosis conuiuiis, et immundis fruuntur desideriis, quia se non in sanctificatione, quae in castitatis suauitate est, fruuntur, utique in Domino *qui factus est nobis a Deo sanctificatio* [154], non fruuntur. At hi qui se assentatorie fruuntur, palpantes inuicem, inuicem consentientes, et qui dum alterutrum cauent offensionem, mutuam incurrunt perniciem, quia non se in libertate fruuntur iustitiae, in Domino non fruuntur. Ergo si mutua delectat uerborum collatio, sit sermo de moribus, sit sermo de scripturis, nunc de miseriis huius uitae congemiscamus, nunc in spe futurorum bonorum congaudeamus, nunc mutui secreti reuelatione recreemus, nunc simul ad illam beatam uisionem Iesu, ac bona caelestia respiremus. Si uero, quod nonnumquam utile est, tensum animum ad inferiora quaedam ac iucunda laxemus, sint laxamenta ipsa plena honestate, uacua leuitatis, etsi careant nimio pondere, non tamen careant aedificatione, *ut sciat unusquisque uas possidere* in proprium corpus *in sanctificatione et honore, non in passione desiderii* [155]. Fruamur in iustitia, ut in spiritu libertatis mutuo cohortemur et mutua corripiamus, scientes quod *meliora sunt amici uulnera, quam fraudulenta inimici oscula* [156].

Hae sunt, amantissime frater, de amicitia et caritate meditationes meae, in quibus excellentia est eius, si fructus eius, si competens modus exhibitionis

---

151. Cfr. *Phile.* 20.
152. I *Cor.* I, 30.
153. I *Tim.* I, 5.
154. I *Cor.* I, 30.
155. I *Thess.* 4, 4.
156. *Prouerb.* 27, 6.

---

853. summae: omnis *A* fouerentur *A* hoc *om.A* 857-858. Frui amico est cum gaudio et delectatione uti *om. Migne, 619 B* 869. te: ite *A* 870. qui: se *add.A* 871. quia: qui *praem.A* 872. *prius* est: consistit *A* 875. quia: qui *praem.A* 884. ut in: et *A* 887. et caritate *om.A* 888. quibus: si *add.A* est *om.A*

eius, quaedam imago quaedam ostenditur. Liber ipse speculum spiritalis amicitiae nominetur. Obsecro tamen, ne speculum illud efferas in publicum, ne forte in eo non luceat caritas, sed potius imago auctoris sordescat. Quod si illud in meam ut uereor confusionem emiseris, per illud dulce nomen Iesu lectorem obtestor, ne me ex praesumptione ad hoc opus aestimet accessisse, ad quod et tua caritas, et propria me cogit necessitas. Nam amico non oboedire periculosum est, sed et uagos et inutiles luxuriantis animi mei excursus, harum meditationum uinculis allegare necessarium duxi. Si quis autem horum lectione, aut affectu, aut cognitione profecerit, sudoribus meis hanc uicem rependat, ut pro innumerabilibus peccatis meis apud iustum et misericordem iudicem intercedat.

Explicit liber tertius de spiritali amicitia. Hanc compilationem fecit dominus Thomas de Frakaham, canonicus de Lesnes. Compilauit autem haec de libris Aluredi abbatis Reuallis, id est, de speculo caritatis et de libro spiritalis amicitiae.

---

891. potius: post *A D* 894. coegit *A* 900-903. *om.B C D E*; Explicit Speculum amicitiae *C*.

JOSÉ MATOSO
Moine de Singeverga

ÉTUDES SUR LA *VITA ET MIRACULA S. RUDESINDI*

Introduction

Saint Rudesinde († 977), évêque de Dume et Mondoñedo, fondateur du monastère de Celanova, semble avoir exercé une influence considérable sur la vie monastique en Galice au Xe siècle. Très mal connu, il n'a pas fait l'objet d'une étude spéciale jusqu'à présent. On ne saurait même affirmer que saint Rudesinde ait eu des contacts avec les mouvements monastiques contemporains. Un examen critique de sa vie apparaît comme le préliminaire indispensable à tout travail sérieux sur les origines du monachisme bénédictin dans l'ouest de la péninsule ibérique. C'est la raison qui a déterminé notre choix.

Nous ignorions alors les conditions dans lesquelles se présentaient la *Vita et miracula sancti Rudesindi.* De prime abord nous avons constaté qu'elle offrait peu d'intérêt à notre point de vue. Par contre elle soulevait des problèmes littéraires caractéristiques de ce genre d'écrit. Il nous a donc paru qu'il était préférable de nous borner à la critique interne du texte et de nous étendre sur l'analyse du style et du vocabulaire. L'absence de bibliographie et le fait qu'une partie de la documentation, en particulier le cartulaire de Celanova, est inédite, ne nous a pas permis de développer comme on l'aurait souhaité le chapitre consacré aux sources. Il s'agit donc d'un travail préliminaire qui se réduit à chercher les passages permettant de déduire le genre des sources utilisées par l'auteur, puis d'étudier celles-ci au moyen de la critique interne.

L'impossibilité de recourir à la documentation, éditée ou non, ne nous a pas permis de nous étendre sur l'auteur. Etienne et Ordonius ne sont pour nous, dans l'état actuel de nos connaissances, que deux étiquettes. Cependant la critique interne peut nous fournir quelques éléments utiles pour restituer à chacun d'eux la part qui lui revient dans l'élaboration de la VSR.

Sigles

L'orthographe adoptée est celle des éditions : pour Ordonius (sauf le livre IV des miracles), celle des *Portugaliae Monumenta Historica;* pour le fragment

propre à Etienne (VSR-1) et le livre IV des miracles, celle des *Acta Sanctorum*. Les références indiquent le paragraphe et la ligne des *Port. Mon.*, même pour les citations des *Acta Sanctorum* données en note dans *Port. Mon.*

Voici la liste des sigles et des abréviations:

AA. SS.: *Acta Sanctorum martii*, t. I (Paris, 1865), pp. 103-119.
PMH: *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores* (Lisboa, 1856), pp. 32-46.
S: Source utilisée par VSR-1.
VSR-1: *Stephani vita et miracula sancti Rudesindi.*
VSR-2: *Ordonii vita et miracula sancti Rudesindi.*
BNL: Biblioteca Nacional de Lisboa.
BMP: Biblioteca Municipal do Porto.
add.: addidit.
cf.: confer.
corr.: correxit.
f.: folio.
lin.: linea.
om.: omisit.
scr.: scripsit.

MANUSCRITS

A: ms. de Celanova envoyé aux Bollandistes par le Cardinal Aguirre (perdu ?)
B: ms. de Celanova envoyé aux Bollandistes par l'abbé de Celanova (perdu ?)
C: BNL, *Iluminado*, 184.
C-1: fragment de VSR-1.
C-2: fragment de VSR-2.
D: BNL, *Alcobaça 414* (fragment de VSR-2).
E: BNL, *Alcobaça 24* (VSR-2, moins le livre IV des miracles).
F: BMP, 365 (Ancien *Santa Cruz, 69*) (Vita; VSR-2; fragment des miracles).

TABLE DE CORRESPONDANCE DES PARTIES DE VSR DANS LES PRINCIPAUX MANUSCRITS ET DANS LES EDITIONS

	ms. C	ms. E	AA. SS.	PMH
Vita, 1-6	Vita C-1 (VSR-1)	Vita (VSR-2)	Liber I (VSR-1)	Vita (VSR-1 et VSR-2, en note d'après AA. SS.:)
Vita, 7-11	Vita C-2 (VSR-2)	Vita (VSR-2)	id. (VSR-2)	VSR-2 d'après E
Mir. 1-10	Mir. 1-10	Mir. lib. I	liber II	Mir., lib. I (E)
Mir. 11-20	Mir. 11-20	Mir. lib. II	lib. II	Mir., lib. II (E)
Mir. 21-30	Mir. 21-30	Mir. lib. III	lib. II	Mir., lib. III (E)
Mir. 31-42	Mir. 31-42		lib. III	Mir., lib. IV (E)

I. TRADITION MANUSCRITE

Les premiers éditeurs, les Bollandistes, utilisèrent des copies provenant de Celanova, abbaye fondée par saint Rudesinde. La première (ms. B) est authentiquée par l'abbé, le prieur et le bibliothécaire. La deuxième (ms. A) fut donnée par l'abbé de ce monastère au cardinal Sáenz de Aguirre qui la communiqua aux Bollandistes le 21 mars 1665.

Cette dernière est très différente de la première (*longe diversam*) ayant été copiée sur un ms. plus ancien (*longe antiquiorem*). B portait la suscription: *per Reverendos Patres Magistros Fratres Ordonium et Stephanum, monachos ejusdem coenobii.* Celle de A était: *scripta per Reverendum Patrem Magistrum Fr. Stephanum.* Malgré ces indications, on ignore laquelle des deux fut éditée par les Bollandistes. Il semble que ce fut la seconde, plus ancienne, que nous désignons par A. Cela se déduit du titre de l'édition (p. 107): *Facta, et miracula S. Rudesindi Episcopi Dumiensis, Abbatis, Fundatoris, et Domini monasterii Celle-novae; scripta per Reverendum Patrem Magistrum Fratrem Stephanum, in eodem coenobio monachum et professum* (cf. ms. A). Les Bollandistes ont pu faire confiance à Aguirre qui leur signalait cette copie comme faite sur un ms. plus ancien.

Cette édition reproduit-elle fidelement le ms. ?

A-t-on utilisé le seul ms. A ?

Les éditeurs ont-ils fait des emprunts aux deux textes ?

Ont-ils choisi les leçons dans l'un et dans l'autre ?

A ces questions, il n'est pas possible de répondre. Les variantes du *ms. altero* indiquées en note ne suffisent pas à prouver que les éditeurs ont conservé les deux textes. Leur petit nombre (16 seulement) contredit Aguirre pour qui la *Vita* A est *longe diversam* et *longe antiquiorem* que la *Vita* B. Quant au *ms. altero* cité en note, est-il le ms. B ou un autre consulté par Aguirre ? Il aurait fallu comparer l'édition des AA.SS. avec les mss. Nous n'avons pu en trouver trace dans les catalogues des mss. conservés dans les bibliothèques d'Espagne. Les catalogues des collections de Madrid [1] et de l'Escurial [2] ne connaissent pas la *Vita.* Domínguez Bordona n'en fait aucune mention dans son catalogue des mss. enluminés, pas plus que Grubbs dans son catalogue pour l'Espagne et le Portugal [3]. Villa-Amil et Beer [4] reproduisent les indications de Morales (XVIe s.).

Il ressort de ceci que les Bollandistes ne sont pas les seuls à connaître les mss. de Celanova. En effet, Ambrosio de Morales, chargé par Philippe II de relever les manuscrits, reliques, tombeaux et autres antiquités des églises d'Espagne, décrit ainsi le ms. de Celanova:

> "Escrebió de el [s. Rudesinde] mas ha de trescientos años un Monje de la Casa llamado Ordoño: y poco despues otro llamado Esteban,

1. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* (Madrid, 1953 ss), (5 vols publiés).
2. ANTOLÍN, G.: *Catálogo de los Códices latinos del a Real Biblioteca del Escorial,* 5 vols (Madrid, 1910-23).
3. DOMÍNGUEZ BORDONA: *Manuscritos con pinturas,* 2 vols (Madrid, 1933); GRUBBS, H. A.: *The manuscript book collections of Spain and Portugal* (New York, 1933); ID.: *A supplement* (ibid., 1935).
4. VILLA-AMIL Y CASTRO, J.: *Los códices de las iglesias de Galicia en la Edad Media* (Madrid, 1874), p. 126; BEER, R.: *Handschriftenschätze Spaniens* (Wien, 1894), pp. 124-5.

Prior de la Casa, escribió dos libros de los Milagros de este Santo, lo qual tienen junto en un volumen muy iluminado con muchas letras de oro" [5].

Il est étonnant que Morales ne connaisse qu'un ms. alors que les Bollandistes (in *Commentarius praevius*) en indiquent deux. Quoi qu'il en soit on peut tenir pour assuré qu'il existait deux mss. (A et B) de la VSR à Celanova, au moins jusqu'en 1663; que le plus ancien (A) a servi à l'édition des AA.SS.; que l'un d'eux était enluminé avec *beaucoup de lettres d'or.*

Manuscrit C

Après ces codices probablement perdus, en voici un qui n'a pas été signalé, à notre connaissance, par les éditeurs de la VSR, par les érudits qui ont étudié saint Rudesinde, ni par les catalogues [6]. Il s'agit du ms. *Iluminado 184* de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne (ms. C). En voici la description d'après le microfilm et les indications fournies par Lisbonne [7]:

BNL. *il. 184*. XVIIe (?) et XIIIe siècles; parchemin; mm. 316 × 277; 30 ff,, num. moderne; 2 colonnes; 17/20 et 21/22 lignes.

f. 1v.: FACTA / ET MIRACULA SANCTI RV / DESINDI EPISCOPI DVMIENSIS, / ABATIS, FVNDATORIS, EO DOMINI / MONASTERII CELLE NOVAE / Scripta per Reuerendum Patrem Magistrum Fratrem Stephanum in eodem coenobio Monachum, & Professum // PROLOGO // [*incipit:*] Mirabilis Deus in Sanctis suis dicit Propheta Davit... *F. 2:* Lectio I. Rvdesindus ex Regio genere a Proceribus nobilitatis Galeciae & Portugalliae Originem traxit... [*Explicit, f. 6v:*] Abbas Franquillanus Magnum adjumentum erat cum alijs fratribus Sanctae vitae & conuersationis.

F. 7r: Peractis iam multis diebus, quadam die episcopo cum abbate franquilla... [*Explicit, f. 10v:*] Qui uiuit et regnat cum deo patre in unitate spiritu sancti deus per omnia secula seculorum. T[u autem Domine miserere nobis]. Incipit capitulatio primo [!] uirtutum seu miraculorum sancti rudesindi episcopi que a deo per ipsum post eius obitum sunt facta. [*Incipit, f. 11v:*] In tempore namque regis adephonsi filii regis fernandi... [*Explicit, f. 30v:*] ... cum magno timore a monasterio recesserunt. Per omnia benedictus deus qui beatissimo confessoris sui sic dignatus est iniurias uindicare. Amen.

5. MORALES, A. de: *Viage...*, p. 153.

6. Il est ignoré par le catalogue du fonds des mss. enluminés de la Biblioteca Nacional de Lisbonne: PEREIRA, G.: *A collecção dos codigos com illuminuras da Bibliotheca Nacional* (Lisboa, 1914).

7. Pour cette description nous suivons WILMART, A.: *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices Reginenses latini* (Biblioteca Vaticana, 1937, 1945).

Ce ms. comprend deux parties, l'une en caractères humanistes probablement du XVIIe s., l'autre en gothique, peut-être du XIIIe s.

Dans la première (C-1) l'écriture bien dessinée se rapproche autant que possible des caractères d'imprimerie, ce qui la rend difficile à dater. Cependant l'orthographe, l'usage des majuscules dans des mots comme *Regio, Proceribus, Originem,* etc., la dénomination *Reverendum Patrem Magistrum Fratrem* attribuée à Etienne dans le titre, montrent qu'il s'agit d'une copie du XVIIe s. ou, tout au plus, de la fin du XVIe. Une seule initiale a été dessinée maladroitement. L'emplacement des autres est laissé en blanc. Les marges sont délimitées par un trait; les colonnes, par un trait double. Chaque paragraphe est précédé de la rubrique *Lco* (*lectio*) avec un numéro d'ordre en chiffres romains. L'original était donc employé pour les leçons de matines (comme le texte de la seconde partie). On ne trouve pas d'annotations postérieures dans les marges. Les folios ont été numérotés au XIXe ou au XXe s.

La seconde partie (C-2) est du XIIIe s. Elle est de la même main, sauf peut-être le dernier miracle (ff. 29^v-30^v). La division en 12 leçons, comme l'indication de l'Evangile à la fin de la 8e, sont d'utiles précisions pour découvrir l'origine du ms. Il conviendrait de voir où l'on célébrait un office de 12 leçons avec l'Evangile Luc XII, 35 ss. pour circonscrire le champ des recherches. Dans cette partie leçons et miracles sont précédés d'une lettre ornée et parfois enluminée. A signaler notamment les enluminures des ff. 7^v et 29^v. La première représente le saint et sainte Sénorine priant devant les corps des ouvriers que saint Rudesinde va ressusciter. Dans le deuxième le dessinateur a peint les soldats de Ferdinand Rodriguez de Castro et le saint entourant le corps de ce noble brûlé et possédé par le démon. On rencontre quelques figures humaines (ff. 13^r, 13^v, 14^v, 22^r), mais la plupart des initiales sont simplement décorées en rouge, bleu et or. Les rubriques, numéros d'ordre des leçons et des miracles, les initiales des chapitres (ff. 10^v-11^r) sont en rouge. Le foliotage de 1 à 24 est du XVIe ou du XVIIe s. Une main plus tardive a joint la numérotation qui suit celle de la première partie: 7 à 30. Un scribe, peut-être celui de C-1, a repassé quelques lettres et même des passages entiers usés par le temps et l'humidité. Les accents ajoutés après coup suggèrent que le ms. était employé pour la lecture publique.

On trouve des annotations en marge: une main du XVIe s. a écrit des mots isolés pour faciliter la lecture de quelques abréviations; une autre (XVIIe ou XVIIIe s.) fait des remarques de caractère érudit, vg: *Escrebio los milagros el magistro fr. Esteban que fue ante el año de Xto M172* (sic) (f. 11^r); conversion de l'ère hispanique en ère chrétienne (f. 10^v); *Abbad d. Pedro esto fue año 1093 en que vivió este Abbad* (f. 15^r).

Ce codex diffère passablement de ceux qui ont été édités. Il est plus proche du texte des AA.SS. La parenté est si proche que nous avons pensé qu'il s'agissait du ms. de Celanova lui-même. On y trouve un

préambule (C-1) très nettement différent du reste, ajouté après coup, mais le complétant, exactement comme dans AA.SS. [8]. Autres points communs: les titres du début de la *Vita* et des miracles, la présence des miracles 31 à 42 qui constituent le livre IV dans PMH et qui n'existent pas dans les autres manuscrits, l'absence des formules de conclusion des livres II et III des manuscrits portugais, enfin l'identité de la plupart des variantes dont voici quelques exemples:

> 7,12: tamen *EF*] *om. ABC;* 8,7: sed *EF*] sese *ABC;* 9,1: a² *EF*] ad *ABC;* 9,4-6: igitur episcopus *EF*] episcopus igitur *ABC;* 10,7: ingressus *E*] aggressus *ABCF;* 10,16: huius² *EF*] hoc *ABC;* 10,32: urgeretur *E*] *add.* sumptis misteriis *ABCF;* 11,10: tam specialem *EF*] meum spiritualem *ABC;* 11,19: XXI IIº *EF*] viginto vero *ABC;* 11,30: eis *E*] eas *ABCF;* 11,31: quo *E*] que *ABCF; Miracles,* 3,16: ubi *EF*] uiri *ABC;* 3,16-7: iturum *EF*] iterum *ABC;* 4,2: ducentum *EF*] ducentem *ABC;* 4,9: afficiebatur *EF*] cruciabatur *ABC.*

Il y a cependant des différences: la leçon 12 qui constitue la dernière partie du n.º 11 (44-63) dans PMH n'existe pas dans AA.SS.; la division entre le n.º 8 et le n.º 9 dans ms. C se fait avant les mots *cumque diutius* (PMH, 8, 23), tandis que AA.SS. divisent au même endroit que PMH; enfin des variantes distinguent le ms. C des mss. A et B:

> 18,3-4: cuius nunc formam cerno sepissime. Nam *E*] cuius nunc formam sepissime [!] *C, om. AB;* 20,20: anna *CE*] altera *AB;* 20,26: sibi *ABE*] *om.C;* 20,43; uoluerentur *E*] ueheretur *C,* absorberetur *AB;* 20,70: nomine *CE*] jam relatum et *AB;* 31,37: tenete *AB*] retinete *C;* 32,7: incommodis *AB*] commodis *C;* 34,13: supra *AB*] sibi *C;* 35,3: omnibus *AB*] hominibus *C;* 35,4: vi vel aliquo ingenio *AB*] visu aliquo vel *C;* 35,5: deglutiri *AB*] glutiri *C;* 35,8: confisus tamen ipsius *AB*] confusus tamen de ipsius *C;* 35,8-9: sanari *AB*] aviari *C;* 35,9: venisset *AB*] ventum esset *C;* 35,20: si modo *AB*] modo si *C;* 37,18: aderant *AB*] convenerant *C;* 38,1: quoque *AB*] *add.* non minus *C;* 38,6: crura et *AB*] crure ac *C;* 38,26: firmiter *AB*] *add.* et graviter *C;* 39,17: Rudesindi *AB*] *add.* sanctissimi *C;* 41,28: per *AB*] post *C;* 42,32: ipsius² *AB*] suam *C.*

Les divergences sont moins importantes que les caractères communs à C et aux AA.SS. Les dernières lignes (44-63) du n.º 11 sont une répétition de ce qui venait d'être dit (16-25): les Bollandistes ont pu les supprimer pour cette raison. La division entre les n.º 8 et 9 coupe un récit qui se termine logiquement plus loin: les AA.SS. ont pu respecter le sens. Quelques variantes peuvent s'expliquer par une mauvaise lec-

8. Nous appellons ce texte des nn. 1-6 des AA.SS. et de C-1 le fragment de VSR-1; par opposition au texte des mss. DEF, nn. 7 et ss. des AA.SS. et C-2, que nous désignons par VSR-2.

ture ou une correction, comme 18, 3-4, passage encore plus incompréhensible dans C que dans E: les Bollandistes le laissent de côté; ou bien 20, 20; 31, 37; 32, 7; 35, 3, etc. La variante 20, 70 est intéressante: les mots *jam relatum et* remplacent *nomen,* parce que les copistes ne savaient pas que *Citofactum* était une ville, et ont lu *cito factum.* D'autres variantes sont plus difficiles à expliquer, v.g.: 20, 26; 34, 13; 35, 4; 35, 8-9; 37, 18. Il est cependant possible qu'il s'agisse de fautes de lecture ou de corrections.

L'hypothèse de l'identification A - C peut être étayée par deux arguments de moindre valeur: la description du ms donnée par Morales et les notes marginales en castillan. Le BNL, *il. 184* est en effet très enluminé, avec des lettrines dorées (cf. *supra,* description de Morales). Les notes marginales supposent que leur rédacteur était assez au courant de l'histoire de Celanova pour savoir en quelle année vivait l'abbé Pierre[9] et pour identifier d'autres personnages[10]. Il savait en quelle année la reine Urraca avait gouverné la Galice[11]. Enfin il accordait moins d'importance à l'histoire générale[12] qu'à celle de Celanova.

Il serait téméraire de conclure en faveur de l'identification: les habitudes des éditeurs de textes au XVIIe s. ne permettent pas de se prononcer avec assurance sur le (ou les) manuscrit utilisé. Le seul indice absolument sûr, une indication précise de la provenance de C, fait défaut.

Autres manuscrits

Il reste un groupe de manuscrits: BNL, *Alc. 24,* ff. 184^{r}-215^{v} (E), BNL, *Alc. 414,* ff. 1^{v}-7^{v} (D), BMP, *365,* ff. 212^{r}-219^{v} (F). E a servi de base à l'édition des PMH qui indiquent en note les variantes de D et de F.

a) Le ms. E se trouve à la fin d'un volume contenant 4 homélies de saint Bernard (ff. 1-48^{v}), un commentaire de la *Regula sancti Augustini* (ff. 49^{r}-119^{v}), un ouvrage de saint Basile (ff. 120^{r}-139^{v}) et la vie de saint Dominique (ff. 140^{r}-183^{v}). L'écriture est du XVIe s., mais VSR est d'une autre main que le reste du livre. Elle seule possède des lettrines enluminées en bleu et en rouge et des rubriques en vermillon. Elle se termine par les vers suivants:

Ordonius uitam rudesindi condidit istam
Nec solus scripsit uirtutes quas bene dixit
Hos nam dictauit per quos hec significavit.

9. *Abbad d. Pedro esto fue año 1092 en que vivió este Abbad* (en marge du miracle 11).

10. *Abbad Pelagio* (en marge du miracle 20). *Abbad don Pelagio figario* (en marge du miracle 30).

11. *Esto fue por los años de 1099 en que gobernaba Galicia* (en marge du miracle 12).

12. Par exemple, les miracles 1, 2, 20, 42.

Ce codex appartenait à l'abbaye d'Alcobaça [13]. Le texte est identique à celui des AA.SS. et de C-2, sauf pour les n.° 1 à 6 (correspondant à C-1). Manquent aussi les miracles 31 à 42 qui ne se trouvent que dans AA.SS. et C-2.

b) Le fragment D a été relié avec le tome III du groupe des lectionaires *Alc.* 412, 413 et 414. La main est du XIIIe s. Les rubriques et deux lettrines sont en rouge. Les 4 folios qui le complétaient ont été coupés après reliure. On en voit des traces. Même origine que le précédent [14]. Le texte est identique à part quelques variantes. Il se termine aux mots *non cuilibet homo nisi tamen* du n.° 6 (PMH, 6, 86-87).

c) Le fragment F a été joint aux ouvrages suivants: un commentaire *super epistolas s. Pauli* attribué à Haymon (ff. 1-211^{v}), le *De divinis officiis* de Rupert de Deutz (ff. 220^{r}-272^{v}) et quelques légendes et miracles ajoutés dans la suite (avec une numérotation différente). L'écriture peut être datée du XIIIe ou du XIVe s.; celle du fragment final est du XIIIe. Le ms. appartenait au monastère de Chanoines Réguliers de Santa Cruz de Coimbra où il portait la cote LXIX [15]. Le texte (VSR-2) est très voisin de celui de E avec quelques variantes l'apparentant à A et B. Il comprenait à l'origine le livre IV des miracles qui n'existe plus que dans AA.SS. et C-2 car on relève les titres des chapitres dans la table (ff. 218^{r}-219^{r}). Le fragment se termine à *et peccata sua ieiunio et oratione* (n.° 4).

Conclusion

Tout ceci n'est qu'un préliminaire à la construction d'un stemma montrant les relations entre les six versions de VSR. Il est impossible de faire la collation des variantes sur des données aussi imprécises que celles des PMH. Le relevé de celles des AA.SS. qu'on y trouve est fautif et incomplet; la lecture de E, et le catalogue des variantes de D et F ne méritent pas confiance. Pour l'établissement d'un stemma définitif il faudrait recourir aux manuscrits eux-mêmes, ce qui nous aurait entraîné trop loin.

On peut toutefois noter ceci:

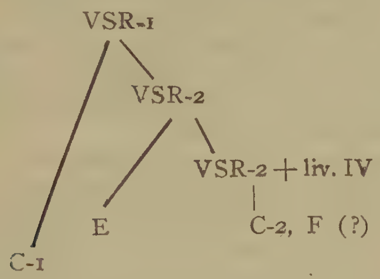
AA.SS. et C-1 conservent le début de VSR-1 dont l'ensemble est perdu. E possède la série complète des 30 premiers miracles de VSR-2. AA.SS. et C-2 n'en ont qu'une partie (n.° 7 et suivants). La série 31-42 (livre IV)

13. Cf.: Ataide e Melo, A. F. de: *Biblioteca Nacional de Lisboa. Inventário dos códices alcobacenses* (Lisboa, 1930-2), p. 29.

14. Cf.: Id.: *ibid.*, pp. 89-91.

15. Cf.: Madahil, A. Gomes da Rocha: *Os códices de Santa Cruz de Coimbra.* In *Boletim bibliográfico da Universidade de Coimbra,* VIII, 1929, pp. 62-64; *Catalogo da Bibliotheca Publica Municipal do Porto. Indice preparatorio do catalogo dos manuscriptos.* Fasc. I (Porto, 1880), pp. 27-28.

se retrouve dans AA.SS. et C-2. Elle existait dans F. Dans le schéma suivant nous n'indiquons pas AA.SS. (identique à C) ni D qu'on ne peut insérer dans le stemma qu'après vérification des variantes:



Il importe de vérifier ce stemma provisoire en comparant les variantes de chaque manuscrit.

II. Editions

La première édition de la VSR a été faite par Henschen et Papebroch en 1667 (AA.SS. de mars, I, 107-118). La vie de saint Rudesinde était déjà connue par l'adaptation en castillan de Yepes [15 bis] probablement utilisée ensuite par D. Rodrigo da Cunha [16], Fr. Leão de Santo Tomás (1651) [17] et Jorge Cardoso (1657) [18] pour la version portugaise. Tamayo Salazar (1651) faute d'avoir obtenu une copie du ms. de Celanova a composé des "actes" de la vie de saint Rudesinde au moyen des leçons d'un bréviaire de Compostelle et d'un manuscrit espagnol [19]. En Espagne, encore, Fr. Pedro de Miranda publia en 1665 une vie de saint Rudesinde sous le titre pompeux: *El Bavtista español y predicador verdadero San Rosendo obispo y abad, y sus abmirables quanto portentosos elogios, y apologia de la Predicación, a protección del dicho inclito y esclarecido Sancto, en defensa de la màs legitima y fructuosa, contra algunas nuevas corruptelas, introducidas en estos siglos.* Parte primera (Madrid, 1665).

Les Bollandistes furent plus heureux que Tamayo Salazar puisqu'ils obtinrent deux copies des mss. de Celanova: A et B (cf. *supra*). Dans leur édition ils modernisèrent l'orthographe, ajoutèrent des majuscules

15 bis. Yepes, A. de: *Coronica...* V, ff. 6v ss.
16. Cunha, R. da: *Catálogo...* I, pp. 228-41.
17. Santo Tomas, Leão de: *Benedictina...*, II.
18. Cardoso, J.: *Agiologio,* II, pp. 2 ss; cet auteur a consulté aussi des mss: "*...& os originaes de hum & outro* (Etienne et Ordonius) *nos vierão ás mãos por via do Doctor Ioão Salgado Abbade de Pera, que os tinha em seu poder...*" (ibid., p. 14).
19. "...partem ex pervetusto Breviario Compostellano, vitellinis exarato membranis, partem ex codice antiquo, patrio idiomate circunscriptam" Tamayo Salazar, J.: *Anamnesis sive commemorationis,* II, p. 25.

et corrigèrent la ponctuation. Le texte fut distribué en paragraphes numérotés 1 à 11 pour la *Vita* et 1 à 42 pour les *miracles*. Les titres des chapitres appartiennent sans doute aux Bollandistes. On ne sait si la division en chapitres est due aux éditeurs ou aux manuscrits. Les AA.SS. indiquent à la fin de chacun les principales variantes d'un autre manuscrit. Elles identifient aussi la plupart des lieux ainsi que les personnages les plus importants. A la suite du dernier livre des miracles on a joint les *Acta translationis ex Hispanico Antonii de Yepes latine edita a Tamaio Salazario* et un miracle de 1601.

Mabillon a réédité le texte des Bollandistes en 1685 [20]. Dans cette édition l'orthographe et la ponctuation sont légèrement modifiées. Les paragraphes sont conservés, mais non les chapitres. La division en livres a été remaniée en faisant de la *Vita* le premier, et des *miracles*, le second. L'édition de Mabillon n'étant qu'une copie des AA.SS., on doit lui préférer celles-ci. On rencontre chez le Bénédictin des variantes qui peuvent résulter d'une erreur de copie ou d'une correction volontaire, v.g.: *contra Colimbriam* (p. 517) pour *apud Colimbriam* (AA.SS., 103).

Le troisième éditeur de VSR est Florez (1764) [21]. Son texte est absolument identique à celui des AA.SS. sauf les *Acta translationis* et le miracle de 1601 qui ne sont pas reproduits.

Fr. Fortunato de São Boaventura, moine d'Alcobaça, publia en 1827 une version différente de celle des AA.SS. Il l'avait trouvée dans un manuscrit de son monastère (ms. E). Le texte est reproduit intégralement avec les variantes d'un fragment (ms. D) dans les *Commentariorum de Alcobacensi mstorum libri tres* (pp. 513-525), à l'exception des miracles dont le texte est à-peu-près le même que celui des AA.SS. L'orthographe et la ponctuation sont modernisées, des majuscules ont été ajoutées et le texte est divisé en paragraphes sans numérotation.

La première tentative d'édition critique a été faite au Portugal en 1856 dans la collection *Portugaliae monumenta historica* [22], dirigée et presque entièrement rédigée par Alexandre Herculano. Le texte est celui de Fr. Fortunato de São Boaventura (E), avec les variantes de D, de F et des AA.SS. L'orthographe est celle de l'original: *u* pour *v* et *u*, *i* pour *i* et *j*, minuscules pour les noms propres. Seule la ponctuation est modernisée. La division en paragraphes des AA.SS. a été conservée pour les parties identiques dans les deux éditions. La division en livres est celle des mss. portugais: *Vita* suivie de quatre livres de *miracles*, I (1-10), II (11-20), III (21-30), IV (31-42). Le texte de ce dernier livre n'existant pas dans les mss. portugais, on l'a emprunté sans modifications aux AA.SS.

L'édition des PMH est la meilleure et la plus pratique, sans être par-

20. MABILLON, J.: *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, V, pp. 517-21.
21. FLÓREZ, H.: *España sagrada*, XVIII (Madrid, 1764), pp. 378-87.
22. *Portugaliae monumenta historica. Scriptores* (Lisboa, 1856), pp. 34-46.

faite. On le constate en la comparant avec celle des *Commentariorum de Albobacensi mstorum.* Devant une variante comme celle-ci: *filium videlicet Deo sanctificatum* (*Comm.*) pour... *a deo sanctificatum* (PMH), on ne saurait dire qui a raison. La lecture de Fortunato est certainement la meilleure dans des cas comme le suivant: *qui cum ... duceret, et omnibus, quae felicitatem affectare viderentur, habundaret* (*Comm.*) au lieu de ... *et omnibusque felicitatem* (PMH). On est aussi mis en défiance en constatant le peu de fidélité apporté par PMH dans le relevé des variantes des AA.SS. Voici quelques exemples:

P. 38, n. 1: "*Port. 365* uocem" pour "*Act. Sanct. et Port. 365* uocem"; ibidem, n. 7: "repeterunt" pour "repererunt"; p. 39, n. 4: les mots dont ont dit "*Act. Sanct. desunt*" sont bien dans les AA. SS. mais à la fin du paragraphe précédent; p. 41, n. *: "*lege* uir" pour "*lege cum Act. Sanct.* uir"; ib. § 18, 3-4: il n'est pas indiqué que les mots *cuius nunc formam cerno sepissime. Nam* manquent dans les AA.SS.; p. 42, § 21,11: la variante *agnouisset*] *non ignorasset* AA. SS., n'est pas indiquée; etc.

On n'oserait affirmer que l'éditeur des PMH ait été plus fidèle dans la transcription des manuscrits que dans la collation des variantes des AA.SS.

Jusqu'à présent la meilleure édition de VSR est celle des PMH, à condition de la contrôler au moyen de celle des *Commentariorum.* Quant aux parties propres aux AA.SS. et à leurs variantes, il conviendra de se reporter à l'édition des Bollandistes.

III. Auteur

Depuis la publication des AA.SS. (1667) le problème de l'auteur de la VSR se posait. On avait tenté de lui donner une solution à partir de cette édition. La publication des manuscrits d'Alcobaça (1827) remit tout en question. Ce n'est pas qu'il faille rejeter en bloc les premières positions: certains passages de la *Vita* et des *miracles* ont permis d'établir une chronologie qui demeure valable. On les examinera dans le chapitre suivant.

L'auteur d'après les éditions

Le rédacteur du *Commentarius praevius* des AA. SS. écrit en substance: l'auteur est celui qui est nommé dans le titre du plus ancien manuscrit (*Facta et miracula ... scripta per Reverendum Patrem Magistrum Fratrem Stephanum*). Il a fait un ouvrage en deux livres comme il le dit dans son prologue (...*in codice scribere, et in duobus libris dividere; ita ut quae in vita sua fecit, in primo inveniantur, et quae post mortem, in secundo*). On doit donc lui attribuer la *Vita* et le premier livre des *miracles* (miracles 1-30). Le titre du manuscrit plus moderne dit: *per*

Reverendos Patres Magistros Fratres Ordonium et Stephanum. On attribuera donc à Ordonius le dernier livre des *miracles* (31-42).

AA.SS. s'écartent de Morales [23] qui attribue la *Vita* à Ordonius et les *miracles* au prieur Etienne, sans justifier sa manière de faire. Mabillon adopte l'opinion des Bollandistes. Flórez s'y conforme aussi, mais avec une nuance: puisque le miracle 20 se termine par: *qui cum Patre, et Spiritu sancto vivit et regnat per omnia secula seculorum, Amen.* Il est possible que le deuxième livre s'arrête avec cette doxologie et que le reste appartienne à Ordonius.

Nicolás Antonio [24] expose les opinions de Morales et des AA.SS. sans se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre.

La publication des manuscrits d'Alcobaça pose de nouveau le problème. On y trouve un prologue absolument différent de celui des Bollandistes, le texte des six premiers paragraphes —sauf le sujet— est tout autre. Il est identique, hormis quelques légères variantes, à partir du n.º 7. Dans le prologue l'auteur se désigne sous le nom d'Ordonius [25]. Le livre I des *miracles* est attribué à Etienne. Le titre du livre II est complété par une note marginale qui cite les deux moines [26], le titre du livre III est précédé d'une date et du nom d'Ordonius [27] qui se retrouve à la fin dans les trois vers par lesquels finit le texte d'Alcobaça [28]. Partant de là Fr. Fortunato de São Boaventura déduisait que la *Vita,* les livres II et III des *miracles,* sont l'oeuvre d'Ordonius, et le livre I, celle d'Etienne [29]. Ces conclusions ont été reprises par Herculano dans PMH:

> Ex comparatione ita editionum Bollandianorum, et Floresii, simulque MSS. Alcobatiae, et Sancte Crucis, verisimilius videtur, Ordonium, dum Stephani scripta edidisset, auxisse, et, ut libitum illi fuit, mutasse; Hispanesque MSS. Henschenio, et Papebrochio [...] tradita fragmentum tantum esse ex illis Stephani scriptis de huius Sancti vita ad verba modo, quae in hac nostra editione duplicis textus diversitatem absolvunt: Portugalensia contra MSS. integram hanc vitam ab Ordonio scriptam, comprehendunt.

23. "...escrebió de el mas ha de trescientos años un Monje de la Casa llamado Ordoño; y poco despues otro llamado Esteban, Prior de la Casa, escribió dos libros de los Milagros de este Santo" (*Viage...,* cit., p. 153).

24. Antonio, Nicolás: *Bibliotheca Hispana Vetus* (Madrid, 1788), pp. 26-7.

25. Nous rappellons la désignation VSR-1 pour les nn. 1-6 de AA. SS., et VSR-2 pour le texte des mss portugais.

26. "Incipit liber IIus de uirtutibus sancti Rudesindi episcopi ab ordonio qui ipsius episcopi uitam conscripsit post Magistri Stephani descriptionem editus".

27. "Era M.ª CC.ª X.ª tam uita beati Rudesindi quam uirtutes ab Ordonio sunt edite".

28. "Ordonius uitam rudesindi conditit istam
Nec solus scripsit uirtutes quas bene dixit
Hos nam dictauit per quos hec significauit."

29. Remarquer que le ms. connu de Fr. Fortunato (E) n'avait pas le livre IV des miracles.

Herculano estime cependant que le livre I, malgré la rubrique, appartient à Ordonius, du moins dans la version actuellement conservée, sans exclure une première rédaction par Etienne. En ce qui concerne le livre III, il se montre réservé: *cui duorum monachorum ... tam quoad res, quam ad verba, tribuendus sit, non satis ex rubrica eiusdem libri elucet.*

Style

Fr. Fortunato et Herculano accordent beaucoup d'importance aux rubriques. Il nous paraît plus sûr de chercher une solution en partant du style et du vocabulaire. Les parties rédigées par Etienne et Ordonius nous fournissent des éléments de comparaison. Les conclusions seront vérifiées au moyen des rubriques.

Les différences de style des deux moines sont évidentes: on se bornera à quelques indications.

Etienne possède un style simple et narratif, des phrases courtes, peu de propositions intercalées. La proposition principale précède toujours les subordonnées, le verbe est ordinairement au passé. On le trouve parfois au présent, rarement au subjonctif. Les formes nominales sont peu usitées.

Celui d'Ordonius est plus compliqué et recherché. Il emploie fréquemment les propositions avec *cum* (plus rarement avec *dum* ou *quamvis*) et le subjonctif. La proposition principale est souvent précédée d'une subordonnée construite avec le participe présent ou passé. Quelques chiffres rendront plus sensibles les différences de style: sur 66 phrases, Ordonius en construit 32 comme il vient d'être dit; Etienne, sur 63 phrases, n'a que 11 propositions principales précédées du participe, et 5 avec le subjonctif, dont 3 avec *ut* et une seule avec *cum*.

Le début des phrases n'est pas moins caractéristique: 3 fois, sur 75, Etienne commence par le sujet ou le complément direct; Ordonius préfère un pronom relatif (16 fois sur 50), une préposition ou une conjonction (20 fois sur 50), un verbe (5 fois sur 50), mais n'use guère du substantif ou de l'adjectif (3 fois sur 50).

La construction des propositions dépendantes d'un verbe est aussi à noter. Là où Etienne emploirait une complétive introduite par une conjonction, par exemple: *precepit ut celebrarent,* Ordonius préfère une proposition infinitive: *decrevit appellari,* ou quelque chose d'analogue, mais presque jamais une construction avec *ut* et le subjonctif.

Ceci suffit pour découvrir l'auteur de la VSR (n.º 7 et suiv.). On y trouve fréquemment des propositions avec *cum* ou *quamvis* (rare) et le subjonctif, d'autres précédées des participes présents ou passés, des

30. "Incipit liber Ius miraculorum Sancti Rudesindi episcopi et confessoris, qui a deo per ipsum post eius obitum sunt facta, et a magistro Stefano cellenoue monacho edita, et ab eo ab his qui uidere cognita".

phrases débutant par des pronoms relatifs, des prépositions ou des conjonctions (rarement des substantifs). Le verbe est souvent au présent. Enfin, on ne rencontre pas de proposition complétive avec *ut* et le subjonctif. Ce sont les caractéristiques du style d'Ordonius.

On fait les mêmes constatations pour les quatre livres des *miracles,* y compris le premier qui porte la rubrique *Incipit liber Ius miraculorum Sancti Rudesindi episcopi et confessoris, qui a deo per ipsum post eius obitum sunt facta, et a magistro Stefano cellenoue monacho edita, et ab eo ab his qui uidere cognita.*

L'analyse du style des n.º 1-6 dans VSR-1 et VSR-2 révèle la prédilection d'Ordonius pour un procédé littéraire très en faveur de son temps: la prose rimée. On peut donner le prologue en exemple:

> Sicut enim seculum ab eius *primórdiis* omnipotens deus dignatus est diuinis decorare *beneficiis,* uidelicet ante legem sub *patriárchis,* in lege sub *prophétis,* sub gratia apostolorum miraculis seu fidei *rádiis* ceterorumue sequentium patrum ac uirginum *precóniis;* ita etiam illud et in temporibus *últimis,* pariter utriusque sexus non desinit sustentáre *suffrágiis.* Inter quos sanctus ac deo dilectus rudesindus episcopus sacris operibus irradiare *comprobátur,* ac circum circa uirtutibus illius sanctitas *declarátur...*

La terminaison des mots rimés n'est pas exactement la même, mais l'accent affecte toujours la même syllabe. On fait constatations identiques pour d'autres parties de VSR-2, n.º 1-6 [31].

> ...clarissimo regum *stémate,* patre uidelicet gutierre *cómite,* matre uero ilduara *nómine* (1,2-3).
>
> ...uiam sibi precepit *paráre,* quatenus et diuina officia celebrantes ualeat *auscultáre,* et a deo propositam petitionem *inpetráre* (2,8-10).
>
> ... partim itineris *difficultáte,* partim uigiliis crebis et alimonie *parcitáte,* ante altare sancti saluatoris *prostráta...* (3,1-3).

Chez Etienne la prose rimée est plus rare et beaucoup plus pauvre. Voici quelques exemples pris dans les meilleurs passages:

> Ideo visum est mihi postquam miracula eius *legi,* alia a videntibus *audivi,* alia a personis honestis *accepi,* illa omnia in codice *scríbere* et in duobus libris *divídere* (Prol.).
>
> ... prospere et abundante *procedébant*: unus tamen dolor *angébat,* quod nati filii statim post baptismum *moriebántur* (n. 1).
>
> ... Ilduara eleemosynas *dáret,* ecclesias *visitáret,* jejunia *fáceret,* preces *multiplicáret,* postulans cum lacrymis a Deo... (n. 1).

31. Cf.: 3, 6-9, 10-6, 22-3; 4, 3-5, 8-9, 17-27; 5, 6-8, 12-5, 19-21, etc.

La rime est moins régulière: *legi, audivi,* et *accepi* n'ont en commun que l'accent et la terminaison en *i; moriebantur* ne rime pas avec *procedebant* et *angebat.* Dans *faceret* l'accent ne tombe pas sur l'avant-dernière syllabe comme dans les autres mots. Les mêmes anomalies se retrouvent dans les autres passages où Etienne emploie la prose rimée [32].

Dans les numéros 7 et suivants de VSR-2 la rime est fréquente, avec les mêmes caractéristiques que chez Ordonius:

> Ad cuius mirabile exemplum, hinc episcopi dignitatis episcopii *sprétis;* hinc abbates honoribus abbatie *abiéctis;* hinc populorum, tam nobilium quam ignobilium, cosmi diuitiis *derelíctis,* ueniebant, omnia sua seque dedentes. Sed et nonnulla monachorum ac monialium monasteria sub eius dulcissimo imperio *submittebántur,* que in limie et gallecie seu portugalis prouincia constructa esse *uidebántur;* cuius meliflua doctrine satis *educabántur* (7, 19-27).

Il est inutile de multiplier les citations. Citons pourtant le n.º 8 dont presque toutes les phrases se terminent par des mots comme *uisitaretur, susciperetur, exhiberetur, intuerentur, operabantur, senserunt, inauserunt, proicerunt,* etc.; ou bien les lignes 2-3 et 11-12 du n.º 9; 4-6, 8-10, 16-17, 22-24, 27-29, 30-31, du n.º 10. Dans toute la VSR-2 on trouvera presque toujours des rimes à chaque fin de phrase.

Les narrations précises et concrètes des *miracles* se prètent moins à la rime. On l'y trouve pourtant comme l'attestent les citations suivantes empruntées à chacun des livres:

> Cur nos, rudesinde, hic *congregásti?* Cur nos sub specie religionis, quam nunc in te falsam fuisse comprehendimus, *decepísti?* Cur nos auulsos a propriis sedibus, ubi ut licebat uiuebamus, ad seruiendum non deo ut predicabas, sed tirannis *prebuísti?* (I, 1,22-6).
>
> Hunc autem in cenobio honorifice *tractábant,* et que necessaria erant, ei *administrábant.* Sed cum quodam die ille superflua *quéreret,* et a cellerario que querebat, quia minus erant non *impetráret,* et eum male et inhoneste *tractáret,* ante proptuarium in impetu furoris *consédit,* et cuidam ethiopo ut portas frageret *imperáuit* (2, 4-10).
>
> Cumque eadem die eidem una ex his ad edendum *prepararétur,* posita mensa de ea ab ipso *gustarétur,* ualido languore dei ultione corripitur. Qui prope se infelicem *consíderans,* aut suis ab intimo corde *deplórans...* (II, 11,8-11).
>
> Cum enim persecutionis asperitate limia nimis *deuastarétur,* et sese incoli noctis silentio occulte inuicem *persequeréntur;* ita ut sua *diripeméntur,* atque ex utraque parte aliqui *caperéntur;* factum est ut monasterium cellenoue ab auriensium fortitudine in aliquo *comprimerétur.* Quamobrem cum ab eiusdem cenobii procuratore *inuaderéntur,* unus ex eis,

32. Voici tous les endroits où Etienne emploie la prose rimée, outre les cités dans le texte: 1, 13; 3, 6; 3, 8-9; 3, 24-5; 4, 10; 5, 6-8; 6, 19-2.

iohannes nomine, una cum aliorum spoliis ab eodem *cápitur,* et intra monasterii septa in uinculis studiosissime *conclúditur* (III, 21,1-9).

... Venit Galleciam: quaesivit monasterium; invenit locum: *pulsávit* et *intrávit;* ibique per dies aliquot in orationibus et vigiliis perseverans, salutem quam diu *optáverat,* gloriosi Rudesindi meritis *impetrávit*: et sic operante Christo incolumis ad propria *remeávit* (IV, 32, 11-6).

La rime est plus rare dans le livre IV. On y trouve le cursus qui existe aussi, mais de façon irrégulière, dans les autres parties de VSR-2 [33]. Presque toutes les finales du n.º 31, par exemple, sont en cursus *velox:*

Dignátus est operári; fidéliter testabántur; ecclésia requiéscit; dáemone invadéndus; ópere adimplétur; gráviter et vexátur; tam ípsi quam álii [*tardus*]; discédere debuísset; fácere non curávit; próprium posidébo; ultérius non habébo; cétero reuersúrus; éxiit et discéssit; própria remeáuit.

Dans la suite l'auteur fait un emploi constant du cursus *velox* pour rythmer ses finales. Nous verrons plus loin que cette différence de style peut résulter de la date tardive de la composition du livre IV. Sans repousser *a priori* l'hypothèse d'un autre auteur, nous ne pensons pas que cete différence suffise pour attribuer ces miracles à Etienne, car ni la syntaxe, comme nous venons de le voir, ni le vocabulaire, ainsi que nous le verrons, ne diffèrent de la syntaxe et du vocabulaire d'Ordonius.

Vocabulaire

L'examen du vocabulaire pour déterminer l'auteur des n.º 7 et suivants de VSR-2 est moins concluant que celui du style. Cela provient du nombre réduit de passages que l'on peut étudier. Il ne contredit pas les résultats déjà acquis, mais il fournit un nouvel argument peut-être un peu faible, bien que non dénué de valeur.

En isolant les mots propres à chacun des deux moines, on obtient des listes impressionantes eu égard à la longueur du texte et à l'identité

33. Essayant d'établir la fréquence du cursus en Etienne et en Ordonius, nous sommes arrivé au résultat suivant, avec les 81 finales (point et point-virgule) d'Etienne et les 60 d'Ordonius:

Planus	11 %	22 %
Tardus	11 %	22 %
Velox	14 %	18 %
Dispondaicus	26 %	17 %
Autres	38 %	22 %

Il est évident que ces résultats ne sont pas suffisamment nets pour concure à une différence notable entre les deux auteurs, de laquelle on pourrait tirer argument pour identifier l'auteur du reste de VSR-2.

du sujet. On tiendra compte même des mots employes une seule fois. On donne simplement le début des listes comme échantillon:

ETIENNE: *Substantifs:* admonitio, adolescentia, aedificium, aetas, altitudo, amicus, animus, arbor, ars, avus, bellum, benedictio, bos, candelabrum, capitulum, carcer, cella, civis, civitas, claustrum, codex, coenobium, contemplatio, conversatio, cor, culmen, currus, defectus, dissentio, doctrina, dux, eleemosyna, eloquium, equus, excessus, exemplum, exercitium, exercitus, flos, fructus, fundamentum, genus, gladius, gratulatio, etc.

Adjectifs: absens, activus, amoenus, apostolicus, aptus, asper, assignatus, attentus, baptismalis, bonus, certus, collapsus, communis, contemplativus, efficax, evangelicus, festivus, fessus, flagitiosus, futurus, gravis, honestus, jucundus, etc.

Verbes: accipio, adhibeo, admoneo, ago, aggredior, animo, antecedo, appeto, arguo, attendo, attraho, augeo, averto, coepi, confringo, confugio, congrego, consentio, consolo, contendo, contineo, corrigo, curo, defero, depono, desidero, devasto, distribuo, divido, divulgo, doceo, eligo, evenio, excello, exeo, exerceo, expello, extruo, ferveo, fugio, fundo, gaudeo, gradior, habeo, illuceo, impero, etc.

ORDONIUS: *Substantifs:* Ablutio, alimonia, ancilla, antistes, apex, aqua, beneficium, cibus, coniux, convivium, copula, corpus, culpa, deliberatio, derisio, diabolus, difficultas, dimidium, dispensatio, expeditio, exultatio, felicitas, fides, finis, gloria, honor, indoles, inopia, invidia, iumentum, latus, laus, etc.

Adjectifs: angelicus, arcessitus, armatus, assiduus, clarus, coactus, completus, deicus [!], dilectus, discalceatus, ebrius, ecclesiasticus, firmus, hodiernus, illustratus, imperitus, iniquus, invitus, iustus, legitimus, liber, melifluus, etc.

Verbes: accedo, afficio, amoneo, appello, appropinquo, assero, aufero, ausculto, cesso, comprobo, conor, concedo, consulo, contraho, convoco, corroboro, cresco, custodio, declaro, decoro, describo, desino, dignor, dirigo, dubito, duco, eniteo, exaudio, exto, fabrico, fero, formo, habundo, honoro, impetro, impono, incedo, informo, inqueo, intelligo, interficio, irradio, iuvo, etc.

En règle générale Ordonius a tendance à se servir du mot recherché, moins proche de la langue vivante, ce que ne fait pas Etienne. Les substantifs propres à ce dernier sont surtout des substantifs concrets, ceux d'Ordonius sont davantage abstraits.

Dans VSR-2, 7 et suiv., on trouve précisément les mots recherchés et les substantifs abstraits. Voici une liste en désaccord avec les tendances d'Etienne. Les mots sont extraits de chaque livre. On indique en italique ceux qui se trouvent uniquement dans Ordonius ainsi que les substantifs abstraits:

VITA, n. 7: *assero, species,* profiteor, nuntius, claudo, perago, amitto,

exto, taceo, proficio, *lenitas, suavitas, episcopium* [!], sperno, *abbatia*[34], abicio, turba, cosmos...

MIRACLES: I, 1: quiesco, affligo, sevissimus, opprimo, coago, *tirannis,* proficio, *duco,* decreto, expello, includo, permaneo, *firmus,* sanccitus, comperio, solitus, subtraho...

II, 12: gero, agnosco, memorio, fateor, devenio, *ausculto, impetro,* contingo, pertineo, noscor, peto, concludo, infremo, contumeliosus, proicio, *vexatio,* conspiceo, perterritus...

III, 21: *asperitas,* incola, diripio, capio, *fortitudo,* spolium, septum, vinculum, concludo, munimen, agnosco, angustia, affligo, *inspiratio,* imploro, perplexus, solitus...

IV, 31: *dignor, duco,* insero, testor, exigo, requiesco, arreptus, solitus, *custodio,* jaceo, *dilatio,* adimpleo, prosterno, contero, vexo, territus, constringo, discerpo...

On peut logiquement déduire de ceci que les numéros 7 ss. de VSR-2 et tous les miracles doivent être attribués à Ordonius.

Pour nous en tenir toujours au vocabulaire, on peut ajouter un autre argument: l'emploi fréquent dans VSR-2 de certaines expressions propres à Ordonius: *ut dicitur* (variantes: *ut asseritur, ut fertur, ut asserunt...*)[35], *vitam ducere*[36], *dignari,* avec un verbe à l'infinitif[37], des adjectifs et des adverbes au superlatif[38], le verbe *videor* au passif[39], etc.

Conclusion

Nous pensons avoir réuni assez de preuves pour pouvoir attribuer avec sécurité à Ordonius la composition de la deuxième partie de la *Vita* (VSR-2, 7 et suiv.) et des quatre livres des *miracles.* Il y a évidente unité entre ces parties et VSR-2, 1-6, oeuvre d'Ordonius. Il y a, par contre, opposition flagrante entre le fragment attribué à Etienne (VSR-1) et VSR-2, 1-6, d'une part, et entre VSR-2, 7 ss. et Etienne, d'autre part.

En résumé, on ne connaît d'Etienne que le fragment publié dans AA.SS. sous les numéros 1-6 et conservés, mais nettement séparés, dans la copie tardive de C-1. C'est ce que nous avons désigné comme le fragment de VSR-1. Ceci est conforme aux indications de la préface et de la finale des mss. D, E, F, à la rubrique finale du livre II, à la rubrique initiale du livre IV et à la note marginale du début du livre III. Il y a contradiction avec la rubrique du livre I, mais après ce que nous venons de dire on peut admettre que *a magistro Stefano cellenoue monacho edita* signifie simplement que le texte est basé sur une rédaction primitive d'Etienne, la VSR-1.

34. Dans le sens de "charge abbatiale", en parallèle avec *episcopium.*
35. Cf.: 2, 3; 4, 20, 24; 6, 13, 22, 36, 62, 96, 109, 124; 7, 2; 8, 1; 11, 26; etc.
36. Cf.: Vita, 10, 2, 24, 27; miracles, 4, 2, 3; 5, 3-4; 31, 3; 28, 2; etc.
37. Cf.: Miracles, 15, 11-12; 30, 20; 31, 2; 34, 28; 35, 10; 39, 35; etc.
38. Cf.: Miracles, 11, 13; 12, 19; 13, 13; 20, 12; 20, 18; 36, 1; 39, 20; 42, 4; etc.
39. Cf.: Vita, 7, 2; 9, 6; miracles, 20, 7-8; 27, 5; 28, 14; 30, 10; etc.

IV. Date

Les anciens éditeurs de la VSR avaient relevé une série de textes grâce auxquels ils avaient déterminé les limites de la composition de l'ouvrage. Ce sont eux que nous allons examiner ici.

Chronologie admise

Le *Commentarius praevius* des AA.SS. attribue la *Vita* et le livre I des *miracles* à Etienne, vers le milieu du XIIe siècle. En effet, le miracle 1 a lieu au temps d'Alphonse VI de Castille (1065-1109) et a été raconté à l'auteur par des témoins oculaires, ce qui suppose qu'il ne pouvait écrire son récit plus tard que le milieu du XIIe s.; les miracles 15 et suivants sont contemporains de l'auteur [40]; la VSR a été connue du cardinal Jacint, comme il le déclare dans l'acte de translation des reliques de saint Rudesinde (1172).

Le dernier livre des *miracles* date de la fin du XIIe s. puisque le corps de saint Rudesinde est déjà transféré dans la chapelle de Sainte Marie (miracles 31 et 37); le roi Alphonse IX (1188-1229) est cité dans le miracle 42; Ordonius vivait en 1189 puisqu'il indique cette date à la fin de son *Expomonogeron,* d'après Morales.

Les éditeurs postérieurs répètent Morales. Flórez est plus nuancé. Il utilise le miracle 20 où il est question de l'emprisonnement du roi Afonso Henriques de Portugal en 1168. A-propos du miracle I utilisé par les Bollandistes pour leur chronologie, il précise que la princesse Elvire se trouvait alors en Galice et que ce miracle est raconté à l'auteur par des contemporains. Il n'est pas certain que le cardinal Jacint ait lu la VSR car Etienne rapporte qu'il a lui-même utilisé une source écrite: *postquam miracula ejus legi* (Prologue). Le cardinal a très bien pu en avoir aussi connaissance.

Fr. Fortunato de São Boaventura et les PMH acceptent les dates proposées par les Bollandistes. Le ms. d'Alcobaça indique celle de 1172 à la fin du livre II des *miracles.*

Sans nous attarder à discuter l'argumentation des AA.SS., nous préférons reprendre le problème dès le début.

Chronologie de VSR-2

Pour attribuer une seule date à la VSR, il faudrait que l'ouvrage ait été rédigé par un seul auteur et d'un seul jet. Il n'en est rien. Rap-

40. Les Bollandistes s'appuient sur une phrase qui, dans l'édition des PMH, appartient au début du miracle suivant: "*Vt asserunt et sancti uiri qui presentes fuere et mihi referunt*". Nous croyons que la division des PMH est préférable parce que la plupart des miracles de ce livre et du livre suivant ont des indications sur les témoins au début; au contraire dans le livre III ces indications sont toujours à la fin.

pelons ce qui a été démontré plus haut: la *Vita* et les quatre livres des *miracles* sont l'oeuvre d'Ordonius de Celanova; la part connue d'Etienne se réduit aux six premiers paragraphes de la *Vita* tels que nous les connaissons par les AA. SS. Il faut donc dater VSR-1 et VSR-2. Il est plus difficile de tirer des conclusions précises des *miracles*. On peut toutefois noter que les livres II, III et IV, dans VSR-2, se terminent par des formules doxologiques:

> Qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat per omnia secula seculorum amen (20, 96-7).
>
> Qui uiuit et regnat cum patre et spiritu sancto per omnia secula seculorum. Amen. Ordonius uitam rudesindi condidit istam. Nec solus scripsit uirtutes quas bene dixit, Hos nam dictauit, per quos hec significauit (30, 38-32).
>
> Per omnia benedictus Dominus, qui beatissimi Confessoris sui sic dignatus est injurias vindicare. Amen (42, 49-51).

Chacune d'elles pourrait parfaitement terminer l'ouvrage [41]. On déduirait de ce fait une hypothèse: la *Vita* et les livres I et II des *miracles* constituent le noyau primitif de VSR-2; les livres III et IV ont été ajoutés por Ordonius à des dates postérieures. Il faut donc trouver 3 dates pour VSR-2: pour la *Vita* et les deux premiers livres des *miracles*, pour le livre III, enfin, pour le livre IV.

Il n'existe rien dans le fragment d'Etienne qui fournisse un *terminus a quo*. On devra donc étudier d'abord le texte d'Ordonius qui fournira un *terminus ad quem* pour Etienne.

Examinons l'un après l'autre les passages susceptibles d'être datés:

1. "Ego [...] ordonius celle noue Monasterii monachus" (Prol., 11-12).

Ordonius écrivit en 1189 (Ere hispanique 1227) un livre intitulé: *Expomonogeron*, dont Morales [42] transcrit la conclusion: "*Ordonius librum per Christum condidit* [43] *istum / Bis denis annis septem supra mille ducentis*".

2. "... beata senorina [...] beata christi ancilla" (11, 27, 39).

41. Le livre I des miracles n'a aucune formule conclusive. La *Vita* se termine par *Qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat per infinita secula seculorum amen*, mais ici il n'y a pas lieu de conclure à la postériorité de la rédaction des miracles car Etienne et Ordonius déclarent chacun dans son prologue: "*...in codice scribere,*
car Etienne et Ordonius déclarent chacum dans son prologue: "*...in codice scribere,*
et in doubus libris dividere; ita ut quae in vita sua fecit in primo inveniatur, et qual post mortem in secundo"; "*...de cuius conceptiones ac natiuitate, seu uita, siue obitu, atque uirtutibus... scribere*".

42. Morales, *o.c.*, p. 153.

43. Correction de *concedit* proposée par Flórez, *o.c.*, XVIII, 107.

L'épithète "beata" appliquée à sainte Senorine indique qu'elle était l'objet d'un culte.

3. "Sepultus uero est honorifice prope ecclesiam sancti petri in lapideo sarcofago, ubi poscentibus prestantur beneficia dei" (11, 40-41).

Les reliques de saint Rudesinde furent transférées de la chapelle de saint Pierre à celle de Sainte Marie en 1172[44]. L'auteur s'exprime au présent, ce qui implique, à première vue, qu'il écrit avant cette date. L'argument ne serait concluant que si Ordonius n'avait pas en sa possession la VSR-1. Il est possible qu'il transcrit une phrase d'Etienne sans la modifier. Nous avons ici un *terminus ad quem* pour Etienne.

4. "In tempore namque regis adefonsi, filii regis fernandi, sicut a reuerendis celle noue fratribus didici, infans ieluira, ipsius regis germana, in hac morabatur prouincia. Que abbatem pelagium bone memorie, qui modo prope ecclesiam sancti michaelis quiescit..." (Mir., 1, 1-5).

Alphonse VI de Castille régna de 1065 à 1109. Le passage qui parle des témoins ne signifie pas qu'ils étaient contemporains du fait comme l'admettent les AA. SS. et Flórez. On pourrait le déduire de la dernière phrase, mais PMH la joignent au miracle suivant[45]. Cet abbé Pélage déjà mort (bone memorie) doit être celui qui gouvernait en 1086-1087, et non celui qu'on trouve de 1140 à 1156[46]. Le premier, seul, vivait sous Alphonse VI.

5. "Vt asserunt et sancti uiri qui presentes fuere mihi referunt quemdam militem regis, qui munio uelasci uocabatur, infirmum in hoc monasterio comes dimiserat reymundus" (2, 1-4).

Le comte Raymond de Bourgogne mourut en 1107. Le narrateur rapporte le témoignage de contemporains. Il est probable qu'il écrivait dans la première moitié du XIIe s. Cet argument ne vaut que pour VSR-1. Ordonius, là encore, peut transcrire le texte d'Etienne.

6. "In temporibus abbatis petri quendam cecum multi qui adhuc supersunt sanctam uitam ducentem uiderunt" (4, 1-3).

La phrase: *multi qui adhuc supersunt sanctam uitam ducentem uiderunt* suggère un fait assez lointain. On trouve des traces d'un abbé

44. Cf. les *Acta translations* éditées par les AA.SS., p. 118, mais non datées. Flórez (*o.c.*, XVIII, p. 106), qui a vu l'original dans la cathédrale d'Astorga (escritura 57), les date de 1172.
45. Cf. note 40.
46. Pérez, F.: art. *Celanova* in DHGE, XII, 50.

Pierre (1090-1118). Il s'agirait de lui plutôt que de son homonyme qui gouverna vers 1158-1165 [47].

7. "Sicut ab his qui in tempore petri abbatis uidere, didici" (11, 1-2).
8. "Sub eodem iam dicti abbatis tempore, miraculum... quod a quodam uenerabili monacho me recognosco agnoisse, qui se a beato, qui uiderat, memorabat audisse... orraca regina..." (12, 1-5).

Cet abbé Pierre doit être le même que dans le passage cité (n.° 6) puisqu'il vivait sous le règne d'Urraca (1109-1126).

9. "... rex fernandus legionis, natus adefonsi imperatoris... portugalensis rex adefonsus... comes ipsius regis (Alphonse) uelascus... pelagius abbas ficarii... Cum pacensem ciuitatem obpugnaret (Alphonse), clamque super eum rex fernandus sarracenorum legatione cum exercitu deuenit, illumque... longe ab ipsa ceuitate cepit; ac sub custodia fere per duos menses retinuit... Ipse autem rex, quamuis solutus a uinculis, tamen usque ad ultimum diem anime sue egressionis sui corporis permansit inutilis... Velascum uero comitem... non multo post cum sibi cumplicibus deiectum uidimus, ubi caput reclinaret minime habentem" (20, 1-2, 6, 21, 27, 73-8, 81-3, 89-92).
10. "Era M.ª CC.ª X.ª tam uita beati Rudesindi quam uirtutes ab Ordonio sunt edite" (à la fin du miracle 20).

Ferdinand de Léon régna de 1157 à 1188. Afonso Henriques de Portugal fut fait prisonnier à Badajoz en 1168 et mourut en 1185. Cette date est en contradiction avec celle qui suit le miracle *era M.ª CC.ª X.ª* (année 1172, ère chrétienne). Il y a içi un fait difficile à expliquer et que n'ont pas remarqué les éditeurs de la *Vita*. On se demande si le miracle a été ajouté après coup, ou si la rubrique qui indique la date et le nom d'Ordonius est une note marginale transportée par un copiste à la fin du livre, ou encore si le copiste a mal lu un "X bouclé" [48]. Quoi qu'il en soit, la date de 1172 coïncide exactement avec celle de la translation de saint Rudesinde. Ce serait un argument en faveur de la rédaction de VSR-2 par Ordonius à cette occasion.

On possède deux éléments de datation pour le Livre III :

11. "Episcopus quoque lucensis, iohannes nomine... sicuti ab his qui hactenus ab eo hoc audiere me recolo agnouisse". (22, 1, 12-3).
12. "... quidam ex cellenoue monachis... abbatem suum pelagium ficarium casu reperit... uti ab eodem cognoui" (30, 1-4, 25).

47. PÉREZ, F.: article *Celanova* in DHGE, XII, 50.
48. Le X^{u}, que les paléographes péninsulaires appellent "X aspado", vaut 40 (XL), ce qui ferait ère d'Espagne 1240, année 1202 n.s.

L'évêque Jean de Lugo serait celui qui gouverna entre 1152 et 1181. L'abbé Pélage "Ficarius" est probablement celui qu'on trouve en 1169. Son prédécesseur est mort en 1165. On trouve un successeur en 1216 seulement.

Livre IV :

13. "... uenit ad monasterium Cellae-novae, ubi corpus B. Rudesindi in B. Mariae Dei Genitricis ecclesia requiescit" (31, 6-8).

Le corps de saint Rudesinde a été transféré dans la chapelle de Sainte Marie en 1172, comme il a été dit plus haut.

14. "... cum turba ad festum S. Rudesindi, quod fieri solet in Kalendis Martii, more solito convenit... Foras in processione ad honorem gloriosi Praesulis... illud Responsorium, Sancte Rudesindi, coeperunt devote astantes ante sepulcrum decantare... multos poste vixit annos" (33, 1-3, 8-9, 11-2, 15-6).

Cette citation affirme l'existence d'un culte déja répandu, donc certainement après la translation. A noter la conclusion : *multos postea vixit annos*.

15. "... sancti annulus, qui in ejus translatione ab ipsius digito receptus fuerat in ipsa tumenti facie poneretur" (36, 10-2).
16. "...sancti Pontificis annulum et ipsius alias Reliquias deducentes, in ipsam manum... posuerunt" (37, 7-9).

Voir la citation 13, ci-dessus.

17. "Domino Fernando tertio Abbati Celle-novae... retulerunt. ... coram altaris, quod ibi (monastère de Toronio) constructum erat in honore B. Rudesindi Confessoris... Custodite bene reliquias sanctissimi Rudesindi" (39, 4-5, 16-7, 36-7).

Vers cette époque on trouve un abbé Ferdinand, mort en 1239. Il succéda à l'abbé Pierre dont il existe des traces en 1226. La présence de reliques et d'un autel de saint Rudesinde dans le monastère de Turonio (Galice) implique que le miracle a eu lieu longtemps après la translation de ces reliques.

18. "Ea, quae nostris temporibus fiunt... Tempore igitur clarae memoriae illustrissimi Fernandi Regis, genitoris gloriosissimi Principis Regis Alphonsi..." (42, 1, 4-6).

Alphonse IX succéda en 1188 à son père Ferdinand II et régna jusqu'en 1229. Ce serait donc sous ce roi que l'auteur rédigea son ouvrage.

Avec ces éléments on peut conclure, en ce qui a trait à VSR-2:

a) La *Vita* et les livres I et II des *miracles* datent de 1172, si on admet que la rédaction du miracle 20 est plus tardive que celle de l'ouvrage. Pour ce dernier le *terminus a quo* serait 1185. Il ne peut être de beaucoup postérieur à cette date puisque l'auteur affirme avoir recueilli le témoignage des témoins du fait.

b) Le livre III est plus récent que les deux premiers (1172) et aurait été rédigé vers 1181 d'après le témoignage de l'évêque Jean de Lugo (cf. citation 11).

c) Le livre IV est postérieur à 1226 (Abbé Ferdinand) et probablement antérieur à 1229 (mort d'Alphonse IX).

Chronologie de VSR-1

Pour cette partie de l'ouvrage nous avons un *terminus ad quem* dans VSR-2 (1172, en tenant compte de la réserve faite plus haut, citation 9). On tiendra compte aussi de la translation des reliques de saint Rudesinde (1172) selon la citation, n.° 4. Le *terminus a quo* est fourni par la date de la mort de l'abbé Pierre (1118) puisqu'on le mentionne comme déjà mort (citations 6, 7 et 8). Tous les miracles qu'on peut dater, sauf le n.° 20, se situent à la fin du XIe s. ou au début du XIIe. Etienne a donc pu composer son oeuvre vers le milieu de ce siècle [49]. Tout ceci nous amène à faire quelques réserves à-propos de l'opinion communément admise d'après laquelle Etienne aurait écrit vers le milieu du XIIe s. et Ordonius à la fin de ce siècle. Ordonius a probablement composé son ouvrage en 1172, ajouté un livre de miracles vers la fin du siècle et un autre entre 1226 et 1229. Il conviendrait de vérifier si l'on rencontre des traces d'Ordonius à cette dernière époque dans les documents de Celanova, ce que nous n'avons pu faire. A priori on ne peut repousser l'hypothèse de l'intervention d'un autre rédacteur pour le livre IV, malgré la ressemblance de style et de vocabulaire signalée dans notre chapitre IIIe.

V. Sources

La première recension de la VSR doit être datée du milieu du XIIe s., soit presque deux siècles après la mort de saint Rudesinde. Il reste à découvrir les sources auxquelles a recouru l'hagiographe et à décider s'il convient de lui accorder crédit.

49. Ici nous partons du principe que la VSR-1 était constituée par la même matière que la VSR-2 (*Vita* et miracles 1-19). Nous verrons plus bas que ce principe n'est pas tout-à-fait sûr. Mais même si on pourrait prouver que la VSR-1 se terminait au miracle 10 (fin du livre I), le *terminus a quo*, 1118, ne serait modifié, car on parle aussi de l'abbé Pierre dans le miracle 4 (citation 6).

Opinion de Flórez

Parmi les éditeurs de VSR, Flórez est le seul qui ait consacré quelques lignes à ce sujet. En admettant qu'Etienne est le seul auteur de la *Vita et miracula* jusqu'à la fin du livre III, il écrit en substance: L'auteur utilisait des relations des miracles (*postquam miracula ejus legi,* Prol.) dont il a déduit quelques épisodes de la vie du saint. Il est probable qu'il ne reproduit pas fidèlement cette source puisque la chronologie de la vie (11, 16-20) contient des erreurs flagrantes.

La citation reproduite par Flórez renferme un élément intéressant pour notre propos, mais l'argument contre la fidélité de VSR (transcription fautive des documents utilisés) nous paraît faible: le défaut de fidélité peut exister déjà dans ces documents. On ne peut non plus affirmer que nous possédons une bonne copie de l'autographe d'Etienne et d'Ordonius puisqu'il existe aussi des variantes dans la chronologie incriminée [50]. On reprendra le problème en tenant compte d'autres indices.

Distinctions entre VSR-1 et VSR-2

Notre premier soin doit être de rechercher ce qui constituait la VSR-1 et ce qui revient en propre à VSR-2.

Il est certain qu'Etienne a écrit un ouvrage en deux parties, vie et miracles [51]. Il est non moins certain qu'il est l'auteur du livre I des *miracles* [52]. On adment doc que VSR-1 allait au moins jusqu'à la fin du premier livre.

On est moins affirmatif pour le livre II. Les motifs de l'attribuer à Ordonius se ramènent à ceci:

a) Si le livre II appartenait à Etienne, il n'y aurait pas de raisons de diviser les miracles en deux parties (cf. le passage du prologue *infra*). On trouve une explication plausible de cette manière de faire si l'on admet que ces miracles furent ajoutés à VSR-1 par Ordonius.

b) La note marginale (titre du livre II) dans E l'attribue explicitement à Ordonius [53].

c) Le nom d'Ordonius apparaît à la fin du livre II [54].

50. II, 19: *X^m in episcopatu*] *triginta duo* dans un ms. cité par les AA. SS., p. 110, n.f. Ib.: *XX^i II° in abbatia*] *viginti vero AA.SS., C.*

51. "Visum est mihi... illa omnia in codice scribere, et in duobus libris dividere; ita ut quae in vita sua fecit in primo inveniantur, et quae post mortem, in secundo (Prol., 4-8).

52. "Liber I^us miraculorum [...] a magistro Stefano cellenoue monacho edita, et ab eo ab his qui uidere cognita." (PMH, 55, p. 39.)

53. "Incipit liber II^us de uirtutibus sancti Rudesindi episcopi ad Ordonio qui ipsius episcopi uitam conscripsit post Magistri Stephani descriptionem editus". (PMH, SS, p. 40.)

54. "Era M^a CC^a X^a tam uita beati Rudesindi quam uirtutes ab ordonio sunt edite." (PMH, SS., p. 42.)

d) Le miracle n.° 20 ne peut appartenir à VSR-1 [55].

En faveur d'Etienne nous avons ceci: les miracles n.° 11 et 12 rapportent des faits qui se placent au début du XIIe s., comme les miracles n.° 1 et 4. 4, 11 et 12 se passent en effet sous l'abbatiat de Pierre. Par contre, tous les miracles qui appartiennent sûrement à Ordonius (n.° 20 à 42) se situent à la fin du XIIe s. Il existe donc un certain lien entre les livres I et II.

On peut avancer une hypothèse pour résoudre cette contradiction: les miracles 11 et suivants (peut-être jusqu'au n.° 15 où le récit prend un tour plus personnel) seraient des ajouts faits par Etienne à sa rédaction de VSR-1, d'où la division en deux livres et le lien entre les miracles, 1, 4, 11 et 12. Les choses se seraient passées ainsi: Etienne compose VSR-1 au début du XIIe s. jusqu'à la fin du livre I. Plus tard il y ajoute trois ou quatre miracles. Ordonius reprend en sous-oeuvre VSR-1 à la fin du siècle, en 1172, y ajoute une série de miracles qu'il divise en deux livres. Le premier se terminait là où Etienne achevait sa rédaction primitive. Plus tard Ordonius ajoute une troisième série de miracles. Il y joint une autre au début du XIIIe s. Ce sont les livres III et IV.

Ce n'est qu'une hypothèse et le problème demeure en suspens. Malgré cette incertitude on peut obtenir des conclusions plus solides à-propos des sources.

Sources de VSR-1

Voici d'abord deux remarques préliminaires: nous désignerons par *S* la source de VSR-1 et nous adopterons en principe que VSR-1 est reprise substantiellement par VSR-2 à partir du n.° 7. Nous justifierons un peu plus loin notre position en traitant des sources d'Ordonius.

En ce qui concerne S, nous tâcherons de prouver qu'elle a été la source principale de VSR-1. Nous verrons ensuite en quoi elle consistait et ce qu'elle vaut. Nous tenterons aussi de déceler d'autres sources utilisées éventuellement par VSR-1 et la part du témoignage direct. Enfin on jugera la fidélité d'Etienne vis-a-vis des documents employés par lui.

L'origine littéraire est indiquée dans le prologue:

> Ideo visum est mihi postquam miracula ejus legi, alia a videntibus audivi, alia a personis honestis accepi, illa omnia in codice scribere, et in duobus libris dividere.

Il parle de "miracles". VSR-1 n'est en effet qu'un enchaînement de faits miraculeux qui forment la trame de la vie du saint. Il n'y a rien

55. Voir ci-dessus, citation 9. Il faut dire aussi que ce miracle ne pouvait pas appartenir non plus à la première rédaction de la VSR-2 (1172).

d'autre dans cette biographie, hormis deux ou trois passages qui ont pu être rédigés à partir d'autres documents. Ce sont : l'aumône aux pauvres le jour des saints Facond et Primitif, l'élection de saint Rudesinde comme évêque, la fondation de Celanova.

S consistait donc en une série de miracles. Renfermait-elle d'autres renseignements, telle l'annotation chronologique employée pour les lignes 16 à 20 du n.° 11 ? Dans ce cas elle pourrait appartenir à une autre source, par exemple à un obituaire.

Il faudrait aussi savoir si les miracles consignés dans S ont eu lieu pendant la vie du saint ou après sa mort. A ce problème embarrassant on peut apporter deux éléments de solution malheureusement un peu faibles :

a) L'allure différente de la narration dans les deux parties de VSR-1. Au caractère impersonnel et conventionnel de la première s'opposent la vivacité, la richesse de détails et le style concret de la seconde. Celle-ci appartiendrait à quelqu'un qui vivait peu après les événements.

b) On peut voir un parallélisme entre la phrase : *ita ut quae in vita sua fecit in primo (libro) inveniatur, et quae post mortem in secundo*, et la phrase précédente : *miracula ejus legi, alia a videntibus audivi, alia a personis honestis accepi.* A l'opposition : *in vita - post mortem*, correspondrait : *legi - alia audivi, alia accepi.* Nous laisserons de côté cette hypothèse trop fragile.

Pour en terminer avec S, il faut décider de sa valeur. Celle-ci dépend essentiellement de la date de sa rédaction qui semble tardive. Le portrait de saint Rudesinde est trop impersonnel et conventionnel pour ne pas provenir d'une tradition orale. Les faits sont nettement légendaires. Cependant quelques épisodes qu'il est possible de vérifier sont rapportés avec une certaine exactitude, comme la mort de la reine Aragunta [56]. Cette exactitude s'explique assez bien s'il s'agit de traditions provenant de Celanova. A lire attentivement notre texte, on note une nuance entre Rudesinde moine et Rudesinde évêque. Les détails sont plus abondants sur le premier et sa figure est plus concrète. On peut citer ses relations avec l'abbé Franquilla (n.° 6 et 7), la vision concernant l'heure de l'office divin (n.° 9), les discours précédant sa mort (n.° 10 et 11).

On peut admettre que S offre un certain intérêt par rapport à Celanova et à la vie monastique de saint Rudesinde, mais non pour le reste.

VSR-1 semble dépendre d'autres sources que S, étant bien entendu que celle-ci est la principale. L'une d'elles est expressement indiquée :

> Imo ipse Rudesindus in testamento suo praecepit monachis Cellae-

56. Chroniques de Sampiro, dans FLÓREZ. *España Sagrada*, XIV (Madrid, 1758), p. 449 ; E. SÁEZ, *Notas al episcopologio minduniense del siglo X*, dans *Hispania*, VI, 1946, pp. 1, 2, 3 et 41.

novae, ut omnibus futuris temporibus diem illum peculiaribus eleemosynis quotannis celebrarent (1, 29-31).

Etienne avait probablement un document d'archives sous les yeux. On ne voit pas qu'il en ait utilisé d'autres. Dans les numéros 1 à 6 on ne relève pas trace de documents juridiques. Il en existe des vestiges dans les autres, mais ils peuvent avoir été introduits par Ordonius.

Quant aux témoignages directs, il n'y en a nulle trace. La *Vita* est muette là-dessus. Le cas peut se présenter pour les miracles. Ils n'existaient pas dans S et seraient attribuables à Etienne qui deviendrait ainsi le sujet de: *sicut a reuerendis celle noue fratribus didici* (1, 2), *ut asserunt et sancti uiri qui presentes fuere mihi referunt* (2, 1-2), ainsi que des autres passages analogues. Cela ne suffit pas pour lever le doute sur ce point. Mais si Etienne n'était pas témoin direct, S l'était. La solution du problème devient alors moins urgente car on rejoint toujours un témoins direct par un intermédiaire (Ordonius) ou par deux (Ordonius et Etienne).

Pour apprécier la fidélité de VSR-1 à l'endroit de S, il faudrait retrouver celle-ci. Il est indispensable de posséder au moins un motif de crédibilité. Il suffirait pour cela de trouver le document cité dans 1, 29-31 et de le confronter avec le passage en question. Ceci est impossible en l'absence de ce texte. On doit se satisfaire d'arguments moins solides, tels que la simplicité du style de VSR-1 ou le fait que son auteur ne se préoccupe pas de donner une interprétation à l'indication de l'évêche de Dume (Dumiensis) qui n'existait plus au XIIe s. [57].

On peut conclure, mais avec prudence et sans vouloir affirmer, ceci:

a) La VSR-1 utilise une liste de miracles (S).

b) S pouvait ne contenir que des miracles opérés du vivant de saint Rudesinde.

c) Ce sont des traditions provenant de Celanova.

d) VSR-1 dépend d'autres sources, à tout le moins d'un document d'archives.

e) Les miracles sont rapportés par des témoins plus ou moins directs

f) Etienne a reproduit ses sources avec un minimum de fidélité.

Sources de VSR-2

La question est plus facile à résoudre pour Ordonius. Il utilise indubitablement VSR-1. Reste à savoir s'il a eu recours à d'autres sources,

57. Le titulaire de Dume siégeait à Mondoñedo depuis des siècles. Au temps de se Rudesinde on avait encore l'idée que le siège primitif était Dume. Mais au XIIe siècle cette notion était complèment disparue. C'est pourquoi Ordonius fait st Rudesinde évêque d'abord de Dume, ensuite de Mondoñedo.

s'il a reproduit fidèlement VSR-1 et les autres documents et s'il relate des faits qu'il a lui-même observés.

Il suffit de confronter les deux versions des numéros 1 à 6 pour se convaincre qu'Ordonius dépend de VSR-1 sur ce point. Le doute n'existe pas non plus pour le restant de la *Vita* et le premier livre des *miracles*. On ne peut évidemment se prononcer pour le livre II car il faudrait savoir jusqu'où allait VSR-1. Nous avons tenté de résoudre le problème sans aboutir à une conclusion ferme. On posera ici un point d'interrogation.

Ordonius utilise-t-il d'autres sources? En comparant les deux versions des numéros 1 à 6 on note qu'il suit de près Etienne sauf pour le numéro 6. Il y a désaccord sur deux points. D'abord sur le nom du siège épiscopal.

VSR-1

Episcopatus *Dumiensis* vacavit. Clerus et populus sine dissentione Rudesindum, ut speculum virtutum, in Episcopum suum elegerunt. Ille renuebat, dicens se indignum tanta dignitate, et tantum onus non posse sustinere. Sed instante Clero et populo, a Deo admonitus est, ut susciperet onus Episcopale (3, 14-20).

Ecclesia Apostolica *Compostellana* per Sisnandum Rudesindi consanguineum regebatur: Hic Sisnandus ludis, excessibus, et vanitatibus attendens, officii sui curam parvipendebat... Rex post admonitionem Sisnandum incarceravit, et annuente Clero et populo Rudesindum substituit (4, 1-6).

VSR-2

Interea sedes *dumiensis* ecclesie orbata est suo antistite. In qua populo plaudente, et omni clero deum cuius reuelatione fiebat laudante, rege ordonio... cum omnia milicia annuente, rudesindus non sponte sed quasi coactus... ordinatur episcopus... Sed non multo post, ut fertur, rege ordonio prefato concedente, *menduniensis* ecclesie sortitus est dignitatem... Non post multum autem tempus, rege Santio supradicti Regis ordonii fratre suadente, et comite compostellane prouintie cum populorum frequentie enitente, ipso uero reclamante, et se indignum ad tantum opus dicente, quamvis invitus tamen *hyriensem* apostolice sedis optinuit cathedram (6, 1-20).

Ordonius admet que saint Rudesinde occupe le siège de Mondoñedo après avoir gouverné Dume et avant de prendre possession de celui d'Iria (Compostelle) comme s'il s'agissait de deux evêchés différents. A cet endroit il écrit: *ut fertur,* ce qui laisse entendre qu'il suit une autre source que VSR-1, peut-être une tradition orale. Le titulaire de Mondoñedo siégeait à Dume. Il est normal que la tradition ait conservé au XIIe s. le souvenir de ce siège. Ordonius ignorant l'identification de Dume à Mondoñedo a pu ajouter ce renseignement à VSR-1.

Le second point concerne la fondation de Celanova. Ordonius remplace la simple description d'Etienne par de longs développements sur la manière dont saint Rudesinde en a obtenu la propriété, sur les conditions de la fondation, etc. Il indique ses sources: *sicut in testamentis monasterii reperimus* (6, 42), *testamento quod usque hodie penes nos habe-*

retur (6, 78-80) *priuilegium, quod actenus apud idem coenobium retinetur* (6, 83-84), *sicut in testamentis resonat* (6, 106-107), *de his perpetuum deo olographum fecit* (6, 121-122).

La critique interne suggère que ces sources ont été utilisées dans la suite. Ce serait le cas pour le discours qui précède la mort du saint. On y dit que le monastère doit recevoir des moines de toutes les classes sociales et qu'il doit être libre à l'endroit du pouvoir royal et de la juridiction épiscopale. Ceci est à rapprocher d'une phrase analogue du n.° 6:

> Priuilegium... condonauit, uidelicet non regibus, non episcopis, non archiepiscopis, non principibus, non cuilibet homini, nisi tamen deo, et summo romano pontifici [...] obedire precepit (6, 83-88).

Il est possible qu'Ordonius ait utilisé ici le même document.

On appréciera la fidélité de VSR-2 en comparant les deux rédactions des numéros 1 à 6. Ordonius ne copie pas servilement Etienne, mais il respecte les détails fournis par celui-ci partout où les caractéristiques de son style le lui permettent. Dans l'épisode qui précède la naissance de saint Rudesinde, il place sur les lèvres de sa mère une longue oraison farcie de réminiscences bibliques. Aussitôt après il remplace l'apparition de l'ange par une phrase ambiguë [58]:

> ...petitionem suam completam fore ne dubitaret, filium uidelicet a deo sanctificatum uita cuius comite dei precepta servaturum, atque quam plures pastorali cura a diaboli laqueis liberatum, sancta uisione angelica amonetur.

Il supprime l'épisode de l'évêque Sisenand d'Iria (VSR-1, 4, 1-9; 4, 16-26). Si la comparaison avec les originaux prouvait qu'Ordonius a été aussi fidèle aux documents qu'il a consultés, on pourrait être assuré qu'il a rapporté avec soin le reste de VSR-1.

La critique interne seule permetra de déterminer si Ordonius relate des faits observés directement par lui.

Le problème des sources est moins important pour les miracles, sauf quand ils mettent en scène des personnages connus par ailleurs. Ceci revient à dire que le problème des sources ne nous intéresse que dans la mesure où l'on veut tirer de la narration des renseignements qui ne concernent pas seulement la vie sociale. En effet, comme l'hagiographe fait toujours des descriptions d'après des concepts personnels, il importe peu de savoir où il a puisé ses renseignements. Dans le miracle 20, par exemple, on sait que l'épisode est contemporain de l'auteur du récit.

58. "Angelus autem Domini ei apparuit, ac eam consolabatur, dicens: Ilduara, gaude: preces tuae coram Deo auditae sunt: concipies et paries filium qui apud homines erit magni pretii, et apud Deum magni meriti" (VSR-1, 1, 16-20).

Celui-ci assure d'ailleurs qu'il a personnellement recueilli le témoignage du chevalier Gundisalvus [59] et qu'il a été témoin de la déchéance du comte Velascus [60].

Dans la plupart des autres miracles Ordonius s'exprime ainsi:

> Nostris temporibus vidimus (40, 1); uti ab eo audivi (26, 10); sicut sacrista qui ei in quibusdam adminiculum exibuit, modo protestatur (27, 14-5); uti ab eis qui hec adhuc ab eo audire didici (23, 15-6); sicuti postea ab eo audiui (24, 13); ecce puer et pater ac eius mater adhuc in testimonio habentur (28, 14-5); quae a pluribus et viris religiosis audivimus: qui se propriis oculis vidisse fideliter testabantur (31, 4-5).

Ce n'est évidemment pas une garantie suffisante de véracité puisqu'on ne peut contrôler son témoignage; mais cela suffit pour démontrer qu'il se présente comme un témoin direc, ou au moins très proche des événements qu'il rapporte.

Valeur de VSR

La critique des sources intéresse l'historien dans la mesure où il désire évaluer le degré de confiance qu'il doit accorder à un document. Par rapport à la VSR il convient de distinguer la *Vita* des *miracles*. La valeur de la première pour la connaissance de saint Rudesinde est faible. Elle utilise une source perdue, mais qui s'appuyait elle-même sur des traditions orales de loin postérieures à la vie du saint. Les miracles sont très importants pour la connaissance du milieu social où évoluait l'auteur. On y trouve des détails vivants et concrets utiles pour connaître la vie quotidienne des moines et le comportement des fidèles autour d'un tombeau vénéré. Ce qui est encore plus important, on y voit le petit peuple, des moines inconnus et même de grands personnages avec leurs colères et leurs attendrissements, leurs passions, leur noblesse. En un mot, on y rejoint l'homme.

Conclusion

On possède quatre manuscrits de la VSR: une *Vita* incomplète et un fragment, provenant tous les deux d'Alcobaça, un fragment de Santa Cruz de Coimbra et une *Vita* complète à la Biblioteca Nacional de Lisbonne (cod. *Iluminado, 184*). Ce dernier manuscrit peut être considéré comme l'un des deux qui furent communiqués aux Bollandistes par l'abbaye de Celanova.

59. "Quidam miles, nomine Gundisaluus, ut mihi est protestatus... (20, 62-23).
60. "Velascum uero comitem [...] non multo post cum sibi cumplicibus deiectum uidimus, ubi caput reclinaret minime habentem" (20, 89-92).

La VSR fut éditée par les AA. SS. (1667), Mabillon et Flórez. Fr. Fortunato de São Boaventura publia en 1827 la *Vita* d'Alcobaça. Les PMH éditèrent en 1856 les manuscrits portugais alors connus, en y joignant les variantes des AA. SS. Cette édition, malgré sa valeur, est fautive dans le relevé des variantes. Elle ne connaissait pas, non plus, le manuscrit BNL, *Il. 184*.

Il existe deux versions de VSR: la plus ancienne fut composée par le moine Etienne; la plus récente, par Ordonius. On ne connaît de la première que le fragment édité par PMH (en note). La deuxième est plus complète. Elle attribue à Etienne l'un des livres des *miracles*, signifiant par là qu'Ordonius a utilisé le texte de son prédécesseur pour composer sa propre version. On ne peut se prononcer sur l'auteur du dernier livre des *miracles*: ce pourrait être Ordonius.

Etienne écrivait probablement avant le milieu du XIIe siècle. Ordonius composa sa version en 1172, lors du transfert des reliques de saint Rudesinde. Il y ajouta quelques miracles vers la fin du XIIe s. (n.º 20 et livre III). Le dernier livre des *miracles* date probablement de 1226-1229.

Etienne paraît avoir utilisé pour sa version une liste de miracles plus ancienne. Il y joignit des renseignements chronologiques extraits peut-être d'un obituaire. Ordonius employa, en sus de la *Vita* d'Etienne, un ou deux documents d'archives. Il semble rapporter des témoignages directs quand il raconte les miracles, au moins pour ceux des deux derniers livres. Ce sont ces miracles qui présentent le plus d'intérêt pour l'histoire.

Mosteiro de Singeverga
(Negrelos)

EUFEMIÀ FORT I COGUL
de l'Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus

UNA VOCACIÓ MONÀSTICA OBSTINADAMENT INTERDITA

El primogènit de Jaume II i el seu vot de professar a Santes Creus

Introducció

Hi ha un príncep de la dinastia reial catalana que ha passat a la història acompanyat dels qualificatius més severs i desfavorables. És Jaume, el primogènit dels reis Jaume II el Just i Blanca d'Anjou.

La versatilitat, la volubilitat, la misantropia, l'enterqueria, la inconstància, la contumàcia: vet ací tot un complex patològic que sembla l'única estela que hagi deixat el primogènit de Jaume II al seu pas per la terra. Tot plegat, una silueta tèrbola i més aviat execrable, que ha estat presentada adés vorejant la misogínia i la doneria, adés la misogàmia i l'amistançament. En resum: un bon esquer per aprofundir un historiador empeltat de psicoanalista.

La singular oposició del príncep al matrimoni, i la renúncia a consumar-lo i a regnar, amb els seus antecedents i amb les seves transcendentals conseqüències, ha estat valorada com a raó fonamental per a explicar la neurosi que li ha estat atribuïda com a característica de la seva vida.

No és propòsit nostre sotjar la psicologia del príncep, ni tan solament pretenem alliberar-lo de la duresa dels adjectius que li han estat atribuïts. La nostra ambició es contreu a adduir, sense axhaurir-les, unes quantes proves documentals del seu problema vocacional, obstinadament contradit i que, al nostre entendre, ajuda eficaçment a explicar la singular manera de comportar-se el príncep Jaume. Creiem que aquesta

qüestió, que no ha estat ponderada, ni tan solament esmentada pels historiadors amb el relleu que mereix, cal que sigui tinguda en compte per a la comprensió de l'extravagant neurosi que el fiblà tant d'hora i que el neguitejà fins a la mort.

El primogènit i la política matrimoniera de Jaume II

El primogènit de Jaume II i Blanca d'Anjou nasqué al cap d'onze mesos, dia per dia, del matrimoni dels seus pares, matrimoni fruit de la pau d'Anagni. Si quan maridà Blanca d'Anjou no tenia més enllà de dotze anys [1], l'infantament del primogènit es produí quan sa mare no en tenia sinó tretze. Era el dia de sant Miquel de setembre de 1296 [2].

El nadó aviat fou una peça en el joc de la política del seu pare. Tot just feia un any que era al món, 25 d'octubre de 1297, quan ja el rei tractava de concertar-li matrimoni amb la filla de Felip el Bell de França, segurament en mires a la consolidació de la pau anagniana [3]. Però aquesta intenció no va prosperar, perquè onze anys més tard ja s'havien establert contactes entre les cancelleries reials de Catalunya i de Castella per al mullerament del primogènit català amb la infanta Leonor.

Aquests contactes haurien assolit ja realitats tangibles segons cal deduir d'una butlla pontifícia promulgada a Avinyó el dia 21 de març de 1308, en la qual butlla Climent V concedia la dispensa de parentiu a fi que sense impediment canònic pogués ésser celebrat el mullerament del primogènit català i la infanta castellana [4]. Vuit mesos més tard, 1 de desembre de 1308, els reis de Catalunya i de Castella es reunien al monestir de Huerta i signaven el contracte del futur matrimoni.

Val la pena, perquè té innegable transcendència en la tragèdia del primogènit català, que resumim, baldament sigui de passada, una clàusula contractual d'aquest document. El rei castellà assignava per penyora —*arreenes*— els castells d'Atienza, Gormaz, Osma, Caneren i Monteagudo de Múrcia; el català, els de Borja, Ariza, Verdejo, Bordalba,

1. Així consta del poder atorgat per la reina Blanca d'Anjou a Perpinyà, el 19 d'octubre de 1295. A. C. A. [=Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona], Pergamins de Jaume II, n.° 559.

2. La precisió d'aquesta data ha estat formulada per MIRET I SANS, Joaquim: *El forassenyat primogènit de Jaume II* (Barcelona, 1957), p. 9. Nosaltres la deduïm del document en el qual és concertat el matrimoni del primogènit Jaume amb Leonor de Castella, que diu, textualment: "[...] Et demàs desto, prometemos que des que el dicho infant don Jayme nuestro fijo fuere de edat de catorze annos, los quales seran complidos del dia de san Miquel de setiembre primero que viene, et serà en la era de mill e trezientos e quarenta e siete annos [...]". A.C.A., Reg. 1521, ff. 81-83.

3. A. C. A., Reg. 235, f. 1: Nomenament de procuradors. I: A. C. A., Reg. 198, f. 2: Carta del rei al seu sogre Carles de Nàpols, comunicant-li l'afer.

4. A. C. A., Butlles de Climent V, lligall 125, n.° 32.

Somet i Malon. Si el casament concertat no es portava a terme, la part culpable perdria els castells penyorats [5].

Cal, també, remarcar com el matrimoni concertat constituïa un important afer d'estat per a Jaume II. La mateixa diligència a confirmar la dispensació pontifícia de parentiu entre els futurs esposos en seria una prova evident [6]. Altrament, l'interès del rei en aquest casament encaixa amb la trajectòria matrimoniera de tots els seus fills, que fou una caarcterística molt acusada del seu regisme polític.

El vot de Santes Creus

El 14 d'octubre de 1310 moria a Barcelona la reina Blanca d'Anjou. A les Corts reunides l'any següent a Saragossa, el primogènit Jaume jurava els furs aragonesos; després, reunit el Parlament català a Lleida, jurava les Constitucions de Catalunya (juny de 1311). Pocs dies més tard el primogènit era al monestir de Santes Creus, on el seu pare havia escollit enterrament i on ja era enterrada, si bé provisionalment, la seva mare Blanca. Aquesta estada del primogènit a Santes Creus té una transcendència i una importància molt superior a la que fins ara li ha estat atribuïda, ja que cal considerar-la decisiva per a comprendre l'enigmàtica trajectòria de l'infant hereu.

El dia 5 de juliol de 1311, a Santes Creus i davant el notari Pere Calvet, reconeixent que havia arribat a l'edat de la pubertat en la qual ja podia elegir enterrament, considerant que el seu pare l'havia elegit en aquell monestir i que la seva mare ja hi era enterrada, desitjant imitar-los en allò que pogués, el primogènit ofereix el seu cos a Déu i a Santa Maria del monestir de Santes Creus i en ell elegeix el seu enterrament en mans de l'abat Pere Alegre, volent que, des d'allí on escaigui que mori, sigui traslladat el seu cos a l'esmentat monestir i enterrat en ell. Encara promet a l'abat i comunitat del monestir que mai no mudarà aquesta disposició, ni escollirà enterrament en cap altre lloc. I promet, així mateix, que si li escau de prendre hàbit en alguna ordre, ho farà a Santes Creus i no enlloc més, i a Santes Creus rebrà l'hàbit i al mateix monestir servirà Déu. I en fermança de tot això en fa vot a Déu i a Santa Maria, en mans de l'abat, i jura sobre els sagrats quatre Evangelis corporalment tocats amb les mans, que atendrà i complirà el vot i que mai per res del món no el contradirà. El rei Jaume, present a l'acte, consentí, lloà i firmà l'escriptura que havia signat l'infant [7].

5. A. C. C., Reg. 1521, f. 84.
6. A.C.A., Cartes reials de Jaume II, caixa 60, n.° 10875.
7. A. C. A., Reg. 351, f. 146: "[...]gratis et spontanea voluntate, cum assensu et voluntate dicti domini Regis, offerimus corpus nostrum Deo et Beate Marie monasterii Sanctarum Crucum, et ibidem eligimus sepulturam [...]. Promittentes, eciam quod si alicuius ordinis habitum suscipere nos contingat quod vestri ordinis et non ali-

És versemblant que el primogènit Jaume, en fer el vot que acabem de relacionar, pensés en la renúncia que el seu homònim i primogènit de Mallorca havia fet del regne i del segle per a vestir l'hàbit menoret l'any 1299. Més versemblant encara seria el record d'una renúncia semblant feta pel seu oncle matern, fill del rei de Nàpols, Sant Lluís de Tolosa, que seria canonitzat en 1316. Allò cert, però, és que aquesta decisió seva fou presa espontàniament i que el rei Jaume l'aprovà.

Desclosa vocacional i primeres embestides per a anul·lar-la

La Crònica del Cerimoniós, referint-se a un temps que no pot ésser posterior a les primeries del 1318, diu que fou trobat als cofres de la cambra del primogènit de Jaume II un hàbit de l'orde de Predicadors, a la qual volia ingressar el príncep, la qual cosa desplagué tant al rei que, sospitant que el confessor de l'infant, que era d'aquella orde, l'induïa a entrar-hi, el va acomiadar del seu càrrec [8]. Aquestes concrecions foren acceptades per Zurita i altres que l'han seguit [9]. Però potser l'hàbit era cistercenc, en aquesta orde segurament que volia entrar el primogènit, i el seu confessor trobem que era monjo de Santes Creus. És clar, amb tot, que el fet que es tractés d'una orde o d'una altra objectivament no té gaire transcendència.

Tractarem de precisar una mica la cronologia d'aquest fet i dir-ne el que sabem pels documents. D'una carta del rei al primogènit —Tortosa, 17 d'abril de 1318— sembla deduir-se que el rei tenia coneixement dels propòsits del seu fill d'entrar en religió, però encara no coneixia l'escàndol de què parlarà pocs dies més tard [10]. És cinc dies després

cuius alterius, et specialiter in monasterio vestro, habitum suscipiemus et eligemus et ibidem Deo serviemus. Et [...] facimus inde votum Deo et Beate Marie in manibus vestri abbatis predicti [...] supradicta attendere et complere, et in aliquo non contravenire aliquo tempore, aliquo modo, causa, vel racione[...]. Signum infantis Jacobi[...]. Signum Jacobi Dei gracia regis Aragonum predicti, qui his consentimus et ea laudamus et firmamus". Publicat per CUBAS OLIVER, Enric: *L'infant Hospitaler,* "Miscel·lània Finke d'Història i Cultura Catalana", a "Analecta Sacra Tarraconensia", XI (1935), pp. 395-411.

8. PERE EL CEREMONIÓS: *Crònica.* Edició COROLEU (*Barcelona,* 1885), p. 21.

9. ZURITA, Jerónimo de: *Anales de la Corona de Aragón* (Zaragoza, 1668-1670), II, p. 34; CUBAS, p. 398; OLIVAR BERTRAND, Rafael: *Bodas reales de Aragón con Castilla, Navarra y Portugal* (Barcelona, 1949), p. 82. És possible que l'esment, tant de la Crònica, com de Zurita, sigui degut que després fou designat confessor del primogènit fra Jaume Alfonso, de l'orde de Predicadors; A.C.A., Reg. 362, f. 90v., document publicat per VINKE, Johannes: *Documenta selecta, mutuas civitatis Arago-Cathalaunicae et Ecclesiae relationes illustrantia* (Barcelona, 1936), p. 221.

10. A. C. A., Reg. 244, f. 267. El coneixement dels propòsits del príncep es rastregen per unes frases del rei, disposat a enviar al seu fill un servidor: "[...] e axí fets nos saber si'l vos trametem que sia ab vós e us servesca, segons que 'ns demana[t]s, ho si per aventura haurets mudat vostre propòsit, fets nos o saber[...]". Publicat per MARTÍNEZ FERRANDO, J. Ernesto: *Jaime II. Su vida familiar* (Barcelona, 1948), II, p. 177.

que des de Tortosa mateix el rei escriu a l'abat de Santes Creus i li comunica que fra Pere de Déu, confessor del primogènit, ha estat rellevat del seu càrrec per l'escàndol seguit de la intenció i propòsit en què fou posat l'esmentat primogènit; el rei no deixa de manifestar la seva opinió que fra Pere de Déu —monjo de Santes Creus— en alguna cosa era culpable d'aquella intenció i propòsit de l'infant; però també diu, semblà, que el té per excusat i que el rei no li serva rancor [11]. Per aquest document, o almenys pel que d'aquest document hom pot llegir, no es dedueix que l'hàbit hagués estat trobat, i per tant no aclareix que fos del Císter o de Predicadors. Resta evident que es produí un "escàndol" a causa de la "intenció i propòsit" del primogènit i sembla al rei que fra Pere de Déu hi tenia part com a confessor de l'infant Jaume. Aquestes intenció i propòsit tampoc no resten aclarits; però cal acceptar que siguin la de renunciar la corona i el d'entrar en religió. I si el propòsit de l'infant era d'entrar en alguna orde, és lògic que pensés en la del Císter i en el monestir de Santes Creus, com havia votat.

L'alarma del rei, a part del que hi hagi de veritat en la versió transmesa dels motius de l'escàndol i dels propòsits del príncep, es basava certament en una assentada anterior entre pare i fill a Castelló, en la qual el primogènit manifestà al rei com volia professar i aquest raonà al seu fill les inconveniències que això podria portar. El príncep havia d'acceptar les raons del seu pare, que, evidentment, no el van convèncer, però. Relacionem amb aquesta crisi vocacional del primogènit l'estada del rei a Santes Creus el 12 de juny de 1318 [12], i hom detecta en la correspondència reial amb el seu fill la constant preocupació de Jaume II per aquella crisi. El 21 de juny li parla "d'aquell propòsit en què érets" [13] i li estimula la passivitat en els afers de govern que li eren encomanats. Aquest mateix estímul motivà altres lletres reials, com la de 3 de juliol [14] i fins i tot la de 30 de juliol [15].

11. A. C. A., Reg. 244, f. 269. De la part llegible, transcrivim: "Jacobus, etc. Venerabili et religioso fratri Petro, abbati monasterii Sanctarum Crucum, capellano nostro, salutem, etc. Sicuti religiosus frater Petrus de Deo, de vestro monasterio, noviter nobis significavit inclitus infans Jacobus, karissimus primogenitus et generalis procurator noster, nunc ordinavit quod eidem frater Petrus, confessor suus, curiam eius dimitant [*sic*] propter scandalum quod subsequtum fuit ex intencione et proposito in quibus positus fuerat dictus infans... Ne autem ex premissorum... dictum fratrem Petrum adversus dictum inclitum infantem in aliquo fore culpabile. [...]dictus frater Petrus de Deo est in negocio predicto et his que dicto infanti contigerunt non[...] culpa[...] ipsum inde pro excusato habemus et volentes quod adversus dictum fratrem Petrum [...] nullan indignacionem [...]. Data Dertuse .X. kalendas madii anno Domini .M.CCC.XVIII".

12. A. C. A., Reg., 166, f. 227.

13. A. C. A., Reg. 244, f. 309v.; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 179.

14. A. C. A., Reg. 244, f. 317; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 180.

15. A. C. A., Reg 279, f. 267; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 182.

La reacció filial a la reiterada correspondència del rei, no apaivagà el neguit del primogènit. Jaume II li va escriure una carta, tractant d'asserenar-lo, i fins i tot procurant una assentada per a aconseguir-ho. No coneixem aquest document reial; però sì la contestació del primogènit, en la qual aflora ja en termes d'un cert patetisme la profunditat de la crisi que patia i la inutilitat dels esforços paterns a remeiar-la [16]. Aquesta lletra de l'atribulat infant manifesta un recel a acarar-se amb el seu pare; probablement temia que la pròpia feblesa no hagués de cedir als raonaments reials, i no li arrenquessin una renúncia a la seva voluntat de professar.

Aquesta posició esmunyedissa del primogènit fou mantinguda durant la malaltia que el rei patí la tardor i hivern d'aquell 1318 a desgrat de les instàncies paternes [17].

El 21 de març de 1319 el rei recorda al seu fill com s'apropa la data del concertat matrimoni d'aquest amb la infanta castellana [18]. La resposta del primogènit Jaume a aquesta lletra no es féu esperar; sis dies més tard, 27 de març, des de Tortosa deia al rei com aquest sabia molt bé els motius pels quals dubtava de regnar i d'acomplir el matrimoni; li suggeria com potser era prematur demanar a Castella l'aixovar de Leonor; i li remarcava que sobre els seus dubtes a regnar no s'enganyés el rei en ell, ni els castellans en el rei, ja que si ell, el primogènit, no havia de regnar, ni de mullerar, i el rei demanava l'aixovar, és clar que la Cort castellana seria enganyada [19].

No coneixem exactament què va contestar el rei al primogènit;

16. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 32, n.° 5953: "Senyor, reebem molt humilment les letres que ara'ns tramès la vostra molt alta senyoria per les quals, Senyor, entesem com a vós, Senyor, fos vigares que nós vivíssem encara en alcuna desconsolació, et per affecció natural n'aguéssets desplaer et ànsia et aguéssets pensades alcunes vies o maneres, per les quals nós poguéssem ésser consolats [...]. [...] la nostra desconsolació la qual, mon Senyor, de les rahons que vós ben sabets planyem, sab ho Déus molt més per lo vostre greuge et per lo vostre desplaer que per lo nostre. E per què'ns és semblant que aprés Déus a penes nenguna cosa nos en puga dar consell[...]. Data Turoli .VII. idus augusti anno Domini .M.CCC. decimo octavo". MIRET I SANS, p. 21.

17. A. C. A., Reg. 245, f. 66; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 195.

18. A. C. A., Reg. 245, f. 106; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 196. MIRET I SANS, p. 22, publica el document parcialment.

19. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 17, n.° 3295: "[...]Reebem, Senyor, ab deguda reverència la letra qu'ens havets tramesa en la qual nos havets fet saber que com lo temps del nostre matrimoni s'apruixme[...] sóts d'enteniment [...] de trametre vostres missatgés [...] per demanar l'exovar [...]. A la qual letra, Senyor, vos responem que con la vostra altea haja sabut e sàpia molt bé en qual manera e per qual rahó nós havem duptat de regnar e de cumplir nostre matrimoni, e encara'y duptem tro que sia acabat, seria'ns semblant que degués hom esperar lo dit temps... E per tal, Senyor, vos fem tal resposta, per ço que per lo nostre dupte vós, Senyor, no siats enganat en nós ne ells en vós; car vós, Senyor, bé podets entendre que si nós no devem regnar, ni casar, e vós demanàvets l'exovar, que ells serien enganats." MIRET I SANS, pp. 22-23.

sabem, sí, que la correspondència no es féu esperar, i que originà una nova lletra de l'infant a Jaume II, datada al 3 d'abril següent. Aquesta carta del primogènit és categòrica i manifesta sense eufemismes la lluita a què es veia constret l'infant per mor de la seva vocació que no hi havia manera d'encarrilar per l'oposició paterna. Si adés l'infant consentia al casament, i adés dubtava de realitzar-lo, no era cosa que hagués de meravellar el rei; quan les coses, diu, s'atorguen no per pròpia voluntat, "et més per pahor et per affronta que per grat e per plaer", els dubtes no són sorprenents. Tot el que el primogènit havia hagut de cedir en el projectat matrimoni, era fruit de la forta pressió, era un consentiment forçat, atorgat a contracor. I com a raó suprema de la seva repugnància al matrimoni manifesta al seu pare com ell, des que havia nascut, no havia tingut contacte carnal amb cap dona [20]. Val la pena de retenir aquestes dues afirmacions tan categòriques del primogènit: que no havia donat mai consentiment espontani al seu projectat matrimoni, i que a desgrat de vorejar els vint-i-tres anys mantenia un estat de castedat molt d'acord amb la seva vocació monàstica.

Fins aleshores potser que el rei havia cregut vèncer fàcilment la resistència de l'infant. En aquesta creença escriví a la reina Maria de Molina donant-li seguretats del matrimoni projectat entre el príncep primogènit de Catalunya i la infanta castellana. Així es desprèn d'una carta de Guillema Desprats —13 d'abril de 1319— on aquesta dama ens fa saber, no tan solament que la resolució del príncep català a fer-se religiós era coneguda a Castella, sinó que això era cregut un ordit del rei català, sospita que no seria fosa fins que s'hagués realitzat el matrimoni [21]. Aquesta sospita, tan poc d'acord amb l'actuació del rei Jaume,

20. Aquest singular document ha estat reiteradament publicat. Vegeu: MIRET I SANS, Joaquín: *Un document històrich del infant en Jaume primogènit del rey En Jaume II*, "Calendari Català" (Barcelona, 1905), publicat pel llibreter Joan Batlle; FINKE, Heinrich: *Acta Aragonensia* (Berlin-Leipzig, 1908-1922), III, p. 367; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 201. El seu excepcional interès, tot i la seva relativa difusió, ens recomana transcriure'n els següents fragments, literalment: "[...] A açò, Senyor, qu'ns havets fet saber que us meravellats fort de nós quar axí estam encara en dupte et en balança, et que adés atorgam la cosa, adés que duptam, vos responem, Senyor, que quan les coses s'atorguen no ab volentat d'om, et més per pahor et per affronta que per grat o per plaher, no és meravella si hom n'està ab reguart e ab dupte. Quar tot ço, Senyor, que nós havem fet ni otorgat d'aquest feyt, més o avem fet per pahor et per affrontà que per volentat que nós aguéssem de pendre muller. E axí, Senyor, no us meravellets si variejam, que hom ha a variejar per força en les coses que no fa hom de cor e de volentat, et les ha hom a fer per gran instància e per reguart. E podets, Senyor, conèxer que nós no havem haut volentat de pendre muller, quar despuys que nasquem en ça no avem conegut nulla fembra carnalment".

21. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 22, n.° 4245: "[...]Vi la carta que embiastes a la Reyna[...] en raçón que el inffante don Jayme que vino en punto de tomar orden e que vós ge lo disfiziérades en guisa que era tornado a vuestra voluntad[...]. Et sabét, sennor, que acà lo raçonan muy mal[...] et non los sacaredes desta sospecha por cosa del mundo fasta que el matrimonio del inffante

tan lleial als compromisos contrets amb Castella sobre el casament, ha d'ajudar a la comprensió de com s'arribà a la solemnització del matrimoni. Jaume II, davant el dilema de l'honor compromesa i la vocació del seu fill, va sacrificar aquesta per tal de salvar el que pogués d'aquella.

Pressions papals, diplomàtiques i personals del rei

Dificultosa era la situació que els fets anaven creant al rei Jaume II. Home de recursos, però, els posà a contribució. Amb fonamentada esperança féu intervenir el papa Joan XXII. Esdevé altament simptomàtica una carta papal al primogènit, datada a Avinyó el 19 d'agost de 1319, on, entre altres consells i recomanacions, li pregava que contragués el matrimoni estipulat [22].

Probablement Jaume II intentava fer servir aquesta ponderada lletra papal com a marxapeu en una assentada amb el seu fill. A preparar-la envià el seu confessor, fra Pere de Portell, però aquest tornà a la cort amb la negativa de l'infant a voler traslladar-se de les terres tortosines on ell era a Barcelona on residia el seu pare. Llavors el rei li escriví —Cornellà, 5 de setembre— que s'encaminava a Tortosa per la necessitat que hi havia d'acordar, ja que s'acostava amb imminència, la data en què calia celebrar el matrimoni [23]. És versemblant que el príncep li contestés evasivament, perquè a mitjans de setembre el rei canvià de tàctica, almenys en part. Com a recurs més coactiu, i que alhora reservava per a última instància l'acció directa personal seva, el rei posà en joc aquesta combinació: delegaria Gonzalvo Garcia, home de consumada prudència i molt experimentat, ultra amic de l'infant, per tal que l'anés

don Jayme e de la inffanta donna Leonor sea fecho". Publicat parcialment per Miret i Sans, p. 25.

22. A. C. A., Butlles pontifícies de Joan XXII, lligall 30, n.° 33. Ultra la frase papal: "quesumus ut ad matrimonium huiusmodi contrahendum procedere non ommitas", cal que recollim la datació textual: "Data Avinione .XIIII. kalendas septembris potificatus nostri anno tercio". Joan XXII començà a regnar el dia 5 de setembre de 1316; en conseqüència, el día 19 d'agost del tercer any del seu pontificat ha de correspondre al de l'any 1319. Altrament en el document és feta una indubtable al·lusió a la malaltia soferta pel rei Jaume II durant la tardor i l'hivern de 1318-1319. Cal, doncs, corregir les datacions incertes d'alguns autors que l'esmenten: Olivar, pp. 82 i 89, la suposa del 13 d'agost de 1318; Miret i Sans, p. 21, nota, si dóna el dia i el mes bé, igualment els refereix a 1318; Cubas, p. 398, l'esmenta com del 19 de setembre de 1319, segurament influït per un document parcialment publicat per Finke, III, p. 367. Aquest document donat a conèixer per l'erudit investigador alemany és reiteratiu d'una butlla que el papa havia enviat al primogènit un mes abans (A. C. A., Butlles pontifícies de Joan XXII, lligall 30, n.° 39). Martínez Ferrando, II, p. 214, publica sencer i correctament el document del 19 d'agost de 1319.

23. A. C. A., Reg. 245, f. 182v.: "[...]veem que és necessitat, per lo temps que s'acosta fort que vós devets oir vostra missa; e volem e fa mester que'ns trobem a Tortosa per ço que puscam parlar e acordar sobre aquests afers". Martínez Ferrando, II, p. 218.

a sotjar, i a pressionar. El rei no deixà de suggerir al seu emissari les més serioses raons, i les reflexions més aptes a la seva delicada missió; però Gonzalvo Garcia també va fracassar.

Coneixem dues cartes d'aquest emissari reial. La primera probablement escrita el 16 de setembre, dóna llargament notícies dels primers resultats. Garcia es veié amb el primogènit a Lledó el mateix diumenge al migdia; ja de bones a primeres l'infant li manifestà que no volia parlar d'aquells afers amb el rei, ja que ni volia mullerar-se, ni volia regnar. L'emissari reial pregà a l'infant que l'escoltés, i li suggerí que, encara que el rei estaria més content que es casés i que regnés, almenys que accedís a oir la missa nupcial i que, ans de conèixer carnalment la seva esposa, podria encara prendre la seva decisió. La reacció a una proposició tan insòlita i inesperada fou fulminant: el primogènit es dreçà protestant "que tal falsia ficiesse ell". Prou s'esforçà Garcia a demostrar-li que les "posturas" no obligaven sinó a solemnitzar el matrimoni, i que complerta aquesta condició, si l'infant persistia a renunciar la corona i professar en orde, no cometria cap tort si deixava la muller. Però el primogènit no acceptà cap d'aquests raonaments de Garcia, rebatent-los tots de tal manera que "a nenguna buena raçón no se vincla más que si fuesse una roca". Encara va intentar més l'abnegat emissari de Jaume II, i proposà a l'infant d'entrevistar-se amb el rei; però el primogènit, comprensiblement esmunyedís, raonà que si ell volgués casar-se i regnar, de bona gana acudiria a trobar el seu pare; però com que era aquest qui pretenia casar-lo i fer-lo rei contra la seva voluntat, que vingués ell. Per això Garcia recomana a Jaume II que vingui a Tortosa i que aplegui els rics homes que feren homenatge a les "posturas" i els prelats; mentrestant ell romandria a prop de l'infant, i no precisament esperant aconseguir res, sinó "al menos por tenerlo a nuevas". Garcia, encara arrisca un comentari molt subjectiu als motius vocacionals del primogènit, del qual comentari, amb tot, no sembla que estés massa persuadit [24]. Dos dies més tard el mateix emissari comunicava a Jaume II una nova escomesa al primogènit, el qual havia reprès per l'engany que havia fet al rei, ja que si l'infant hagués manifestat clarament al seu pare la seva intenció, s'haurien cercat camins per guardar el regne de perill; però cap raó no el movia "más que a una piedra"; Garcia creu que l'actitud pertinaç del primogènit "és la más acabada que hombre nunca vió" a desgrat de la consciència del príncep que amb ella fa perdre els castells compromesos [25].

24. Miret i Sans, pp. 26-27, publica el document.

25. Miret i Sans, p. 27, publica el document. Però tant aquest, com l'anterior document van sense data. Si nosaltres els adjudiquem les de 16 i 18 de setembre de 1319 és amb el següent fonament: Sabem que el rei Jaume envià Gonzalvo García a mitjans de setembre per mots del mateix rei en una carta a la reina de Castella: "[...] a mediant setiembre, viendo nos que el tiempo se acostava en que el

El rei seguí el consell de Gonzalvo Garcia. El 26 de setembre, des d'Alforja, convocà alguns prelats, rics homes, nobles i ciutadans de Catalunya i d'Aragó que a mig octubre acudissin a Tortosa, per aconsellar sobre un cas singular i estrany que no solament afectava el rei, sinó que esdevenia greument perillós per als regnes [26].

El dia 30 sabem que el rei ja era a Móra d'Ebre, ben a prop de Gandesa i de Lledó, on residia el primogènit. No sabem amb quins arguments fou pressionat aquest; però el dia 3 compareixia a Gandesa i davant el rei i notari prometé solemnitzar el seu matrimoni amb la infanta Leonor de Castella [27]. L'escriptura que se'n redactà amb tota la fredor d'un document notarial, és breu, concís, i no deixa entreveure altra cosa que la fermança d'un contracte qualsevol, sense cap alenada humana; i un contracte, al cap i a la fi, per obligar el primogènit a executar un fet per al qual havia mantingut una heroica oposició; per al qual havia d'esgrimir, com veurem, una tenaç resistència; i que havia de signar, si bé afeixugadament constret, amb una infinita repugnància. Les aparences de prometença forçada d'aquella signatura del primogènit en situen tan lluny l'espontaneïtat com a prop la coacció.

Fermesa vocacional del primogènit

És de suposar el neguit que atribolà el primogènit després de signar el document del 3 d'octubre a Gandesa. Una mar de confusions havia d'amargar el seu problema vocacional, que trobava tan poca comprensió i una tan insistent contradicció. I aquest mateix neguit, però per motivació diversa, probablement tampoc no deixava d'agullonar el rei Jaume. Aquest, sembla que romangué a Gandesa, mentre que el seu fill residia al veí poble le Lledó. Qui sap si el document arrencat a viva força no ho fou tant per a satisfer el mateix rei, com per a servir de prova a les temudes reaccions diplomàtiques que l'obstinada resistència del primogènit havia de provocar a la cort castellana.

Aquesta i altres conjectures són possibles. El document del 3 d'octubre callava destrament que el primogènit hagués de consumar o no el matrimoni; en ell solament es comprometia a solemnitzar-lo. Els pactes amb Castella, segons una interpretació literal i acomodatícia, solament obligaven a la solemnització del matrimoni, però no establien concreta-

matrimonio se devia fazer e publicar en faz de eglesia, segunt las posturas, es a saber, por todo este mes de octubre, enviamos don Gonzalvo García al dito Infant por dezirle que se apparellase por casarse[...]"; 22 d'octubre de 1319 (A. C. A., Reg. 245, f. 198v.). Si la primera lletra, com en ella és dit, fou escrita un diumenge, dia 23, ens sembla massa allunyat per a poder-lo incloure a mitjans de mes. La segona carta diu que és del dimarts següent.

26. A. C. A., Reg. 245, f. 187v.

27. A. C. A., Reg. 348, f. 21. Publicat per CUBAS, p. 405, i MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 218.

ment la consumació per còpula carnal. És versemblant que aquesta distinció bàsica facilités el document del 3 d'octubre.

Un dels testimonis presents a l'acta notarial que acabem d'esmentar, Bernat de Fonollar, personatge de gran predicament a la Cort, sembla que fou comissionat per a treballar l'infant i veure d'aconseguir alguna cosa més que l'acte protocolari del matrimoni. Concretament, la seva missió consistí a convèncer el primogènit d'abandonar la idea que tenia de fer-se monjo, que era l'obstacle insoluble. Però va fracassar.

Coneixem dos escrits d'aquest mitjancer reial que acudí a Lledó, tots dos indatats, però que cal calendar entre el 3 d'octubre i el 17 del mateix mes. En la primera d'aquestes notes, Bernat de Fonollar diu al rei, en nom de l'infant, que caldria prevenir al bisbe que hagués d'oficiar en la cerimènia nupcial que ell "no vol la muller, ni vol viure el segle"; que no vestiria l'hàbit que havia de professar fins després d'algun temps que fos al monestir on pensava consagrar-se a Déu; que el rei havia de preparar el document pel qual el nou profés renunciaria al regne; i que "tant tost cuon aurà hoida la missa que se'n torn ací" [28]. La segona d'aquestes notes es refereix a la presa de l'hàbit de l'infant ans que el rei s'allunyi d'aquelles contrades [29].

És evident, doncs, que el rei no podia esperar la consumació del matrimoni del seu fill. A desgrat de totes les pressions, el primogènit no solament no la prometé mai, sinó que fins i tot la cerimònia de la solemnització de la boda anava condicionada fonamentalment a la permissió paterna de la seva professió monàstica. Pugnaven dues qüestions de la màxima consideració i de difícil concordança: la vocació religiosa del primogènit Jaume, tan insistentment mantinguda i reiterada, i els compromisos amb Castella.

La fórmula viable, segons el rei, era salvar aquells compromisos de la manera que fós. Donar una consistència legal a les aparences. Això, com evidencià l'infant, li era una farsa fondament repugnant de representar; però hi accedí, confiant que això no dificultaria més el seu problema vocacional.

Ningú no havia d'esperar res més de la cerimònia nupcial de Gandesa el 17 d'octubre de 1319.

La farsa de Gandesa

Els dies immediats que precediren la data del 17 d'octubre havien d'ésser densos de dubtes, afeixugats de neguit per a l'atribolat infant

28. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 102, n.° 1076. Publicat parcialment per MIRET I SANS, p. 28.

29. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 102, n.° 1075; MIRET I SANS, p. 28. Ni aquesta, ni l'anterior nota, no van datades; però és evident que són posteriors al 3 d'octubre de 1319 i anteriors al dia 17.

que no devia veure massa clar el desenllaç de tot aquell ordit. Sembla confirmar-ho una expressiva carta del primogènit al rei, dictada aquell mateix dia 17, on, després de manifestar humilment voler obeir-lo en la solemnització de les noces amb la infanta de Castella, li recordava el seu inalterable propòsit de no consumar el matrimoni, ni de regnar, ans al contrari, d'anar a Tarragona i allí fer el que calgui per a la renúncia de la corona i l'ingrés a l'orde. Així, suplica al seu pare que escrigui cartes a l'abat i monestir de Santes Creus per tal que el vulguin rebre per monjo o per germà, i que, si li plau, li envii aquestes cartes per a presentar-les el primogènit personalment a l'abat, tot demanat a l'esmentat abat de Santes Creus que mentrestant el proveeixi de les coses necessàries al vestit i allotjament [30].

Aquell mateix dia 17 d'octubre de 1319 era celebrada a l'església de Gandesa la cerimònia nupcial entre el primogènit de Jaume II i la princesa Leonor de Castella. Hi era present el rei, l'arquebisbe de Tarragona que hi pontificà, l'arquebisbe de Saragossa, el bisbe de Tortosa, l'abat de Santes Creus, i moltes altres persones nobles, militars i seglars en quantiosa multitud [31]. D'aquest acte, que fa tot l'efecte d'una representació d'una farsa prevista i gairebé minuciosament assajada, els cronistes n'han dit relacions amb abundor de detalls, de fantasies i de literatura, i amb especulacions diverses sobre l'embaràs dels uns, la confusió dels altres i l'expectació dels més. Segurament que hi hagué fort embaràs, forta confusió i forta expectació; no precisament per les coses que s'esdevenien, sinó pel previ coneixement de les coses que s'havien d'esdevenir. La farsa de Gandesa fa tot l'efecte d'una representació en la qual tothom coneixia d'antuvi el paper que li pertocava i el desenllaç que havia de tenir. Tothom, llevat la princesa castellana. I potser qui hi representà el paper amb més repugnància fou el primogènit.

Després de treta acta en la qual el notari certificava el consentiment dels contraents al matrimoni i que havien oït la missa esponsalícia, Jaume II havia assolit la part principal del seu propòsit. Però no en podia estar satisfet. El primogènit, més consirós que "irat e dolent en son cor", com explica la crònica del Cerimoniós, es retirà novament a Lledó. Ho-

30. MIRET I SANS, p. 29: "Cum nos volentes[..] paternis iussionibus obedire postquam ex regia voluntate processit quod sollempnizaremus et publicaremus in Ecclesia matrimonium[...]. Et tamen cum voluntatis vel intencionis nostre non fuerit ne existat alias in matrimonio procedere vel regnare in proposito eundi Terrachonam ut iuxta ordinacionem regiam agamus ibidem, que circa renunciacionem regni et ingressum ordinis facere debeamus, noster animus firmiter perseveret. Idcirco, dominacioni paterne humiliter supplicamus quatenus ad excussacionem maiorem abbatis et conventus Sanctarum Crucum placeat eis expressas dirigere literas et mandata ut nos in ipso monasterio recipiant in monachum vel in fratrem [...]. Datum in loco de Letone .XVI. kalendas novembris anno Domini .M.CCC.XIX." Sense indicació de signatura.

31. A. C. A., Reg. 348, f. 21. També: Reg. 1521, f. 109. CUBAS, p. 405, el publica sencer, i parcialment MIRET I SANS, p. 30.

nestament hom no pot donar crèdit, com ha estat dit, que l'afeixugat infant obrés altivament i que en aquell poblet es reunís amb amics disbauxats per a celebrar pantagruèlicament amb un banquet la deslleialtat comesa amb Leonor de Castella. En els dintres de l'amargat príncep Jaume des d'aquell moment es plantejaren enormes i dificilíssims problemes de consciència que per a sempre més li havien d'amargar l'existència. La intimitat de la seva tortura, generalment tan mal compresa, no podia produir actes de despit. El seu retorn a Lledó des de l'església de Gandesa fou un glop felós de molt mal digerir.

La pretensió reial, en part, s'havia aconseguit. Potser solament en la part indispensable per a aquietar la consciència pròpia, demostrar a la cort castellana que s'havien complert els pactes concertats feia onze anys, i salvar els castells compromesos. L'endemà el rei manaria traslladar a Gandesa el Parlament reunit a Tortosa, potser no precisament, com ha estat dit, perquè fos present a l'acte de les noces ja celebrades, sinó per a sancionar l'epíleg d'aquella simulació.

Ni és versemblant que el rei confiés que el Parlament fes canviar el propòsit de l'infant. Si ho intentà, aviat desistí. Si les noces eren el dimecres dia 17, el dilluns següent, dia 22, el rei adreçava una llarga, expressiva i patètica carta a la reina Maria de Molina, explicant detalladament el procés vocacional del primogènit fins arribar a reunir els prelats i altres persones notables per a dissuadir-lo; però sincerament manifesta que no hi confia [31a].

La resolució del primogènit era ferma. El 23 de novembre, a Tarragona, tornava al rei una col·lecció quantiosa de joiells i d'objectes de preu, com una mena d'alliberament de les coses de la terra, com una renúncia a les riqueses ans d'ingressar a l'ordre religiosa [32].

L'infant hospitaler

El 22 de desembre de 1319 el primogènit renuncià a la corona, de la qual renúncia es tragué escriptura pública [33]. Aquell mateix dia rebia

31*a*. A. C. A., Reg. 245 f. 198v: MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 220. Gairebé íntegrament, també, el publica MIRET I SANS, pp. 30-31: "[...]Bien sabedes en cómo màs a de anyo e medio que al enfant don Jayme nuestro fijo vino antojo de dexar el mundo e entrar en orden[...]. E assí nos quisiemos que fiziesse su matrimonio segunt puesto era. E assí se fizo. E oyeron su missa él e la infanta solepnialment la viespra de San Luch. E después fecho esto dixo nos descubiertament su voluntat que por cosa del mundo no era su entendimiento de regnar, ni de fincar al siglo, ante se quería poner en religión. E sobre esto nos fiziemos plegar los arçobispos... a retenerlo que finque al mundo[...]. Mas muyto dubdamos que por ninguna guisa quiera fincar el siglo[...]".

32. A. C. A., Reg. 348, f. 9; RUBIÓ I LLUCH, Antoni: *Documents per a la Història de la Cultura Catalana Migeval* (Barcelona, 1908-1921), I, p. 70.

33. A. C. A., Pergamins de Jaume II, n.° 3754. També: Reg. 348, f. 22v.: MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 225.

l'hàbit de l'ordre de l'Hospital de Sant Joan de Jerusalem al convent de Predicadors de Tarragona [34]. Aquest ingrés a l'ordre de l'Hospital fou evidentment forçat. Quan en 1311 elegí enterrament a Santes Creus jurà que, si mai prenia hàbit en alguna orde religiosa, ho faria en la cistercenca i precisament professant al monestir de Santes Creus. I ara, vuit anys després d'aquella prometença tan clara i tan concreta, ni professa al Císter, ni al monestir on havia jurat d'acomplir-ho. Que el primogènit de Jaume II mantingué aquest propòsit, ja ho ha evidenciat el document del mateix dia dels actes de Gandesa, redactat ans de la simulada cerimònia nupcial. La vocació cistercenca del príncep Jaume, tan clarament manifestada sempre, ara estranyament és conduïda a l'orde de l'Hospital, amb totes les sospites d'un constrenyiment invencible.

Aquest canvi, tan sobtat i desorientador, fou una imposició reial, que produí les conseqüències que veurem. No hi fa res que el rei digui a Maria de Molina un motiu convencional d'aquell sorprenent canvi [35], ni que els cronistes l'hagin acceptat [36]. La sospitosa inconseqüència vocacional del primogènit no fou producte de la seva versatilitat. Coneixem com el rei preparà l'ingrés del seu fill a l'orde hospitalària; fins i tot com havia procurat del Mestre General de l'orde santjoanista un especial permís a favor d'Arnau de Soler per tal que el pogués rebre a l'orde [37].

Probablement convenia al rei que en un mateix acte s'executés no solament la vestició de l'hàbit, sinó la professió sense període de prova. El text de la protocolària redacció notarial d'aquest acte obre camp lliure a la suspicàcia que la contradicció fou intencionadament executada en paga a l'enteresa d'aquella vocació religiosa que no cedí a cap pressió, baldament aquesta pressió, que assolí una proporció inversemblant [38], apuntés exclusivament a salvaguardar els castells empenyorats i a complir els compromisos amb Castella; però que afectava absolutament la crisi espiritual del trasbalsat primogènit.

34. A. C. A., Pergamins de Jaume II, n.º 3755. També: Reg. 348, f. 24: MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 227.

35. "Mas finalment no s'i poch altra cosa fer, mes que pres l'àbit de l'Espital, jassia que havia dit que prendria l'àbit de monges blanchs; si no per ço que no se atrevia que pogués soferir la dita orde[...]". A. C. A., Reg. 348, f. 33: CUBAS, p. 408.

36. Seguint, probablement, l'opinió manifestada per ZURITA, II, p. 34: "aunque entró en orden y profesó religión, no fue en alguna de las austeras y de mayor aspereza".

37. El document d'aquesta concessió va incorporat a l'acta notarial de l'ingrés i presa d'hàbit de l'infant: A. C. A., Reg. 348, f. 24.

38. Podríem multiplicar ací els textos documentals que provarien com fou de forta la lluita per a fer cedir l'infant, ans i després de l'acte de Gandesa. Valgui per tots aquest fragment del mateix rei a Maria de Molina: "E después, quándo et en quántas maneras trabajamos nos en sacarlo d'aquel entendimiento e quanto lo queríamos facer. Et otrossí quánto trabajaron en esto sus hermanos, e prelatos, e ricos hombres, e cavalleros, e ciudadanos e religiosos... E como quier que algunas vegadas vino punto de tollerse d'aquel entendimiento e de regnar, pero al cabo, lo que vos faziemos saber con grant pesar de coraçón, non si pudo a'l fazer[...]". A. C. A., Reg. 348, f. 30; CUBAS, p. 407.

Aquesta exigència paterna que cancel·lava d'una vegada per sempre el problema polític plantejat, no féu altra cosa que agreujar la crisi vocacional del fill, que es veié forçat a professar l'orde santjoanista per a la qual mai no havia sentit cap mena d'inclinació, i a la qual, a desgrat d'una professió tan inesperada, mai no es trobà soldat i en el compliment de la regla de la qual ni es sentí còmode, ni assolí la pau del seu esperit que tant necessitava.

Fracàs i conseqüències

Miret i Sans sustenta el criteri que tan aviat com el primogènit prengué l'hàbit de l'Hospital començà una època molt treballosa per al seu pare a fi de persuadir-lo que renunciés aquella regla i professés a Santes Creus. Més aviat succeïa al contrari. Resulta impossible a l'historiador, després de més de sis centúries, que pugui restablir adequadament els fets, molts dels quals havien de restar en l'anonimat, desconeguts i sense ulterior memòria. Però la documentació perdurada és suficient a presentar-nos un semestre dens de succeïts enigmàtics, de procediments paradoxals, de reaccions desconcertants, d'excentricitats insospitables i d'anomalies sorprenents. Tot cal creure-ho fruit de la peculiar incomoditat imposada al problema vocacional del desencaixat santjoanista. Aquesta documentació, fins ara valorada únicament com a manifestació d'un estat patogènic de l'infant pels historiadors que l'han utilitzada, creiem que és la prova més palesa de l'abisme de confusions, de la profunditat dels dubtes, de la tràgica insatisfacció creada per la imposició paterna de la professió desviada. Sabem que el nou profés mai no es mogué de Tarragona, on l'orde santjoanista no tenia residència establerta; l'infant hospitaler, doncs, no residí mai a cap casa de l'orde canònicament formada. Aquesta anomalia, a la qual no podia avenir-se, podia originar un desequilibri neuròtic que ajudaria a explicar i a comprendre la disbaratada època dels primers mesos de l'any 1320.

Sabem que l'infant pretengué canviar el color de l'hàbit. Això ens diuen els documents i han aportat els historiadors; però és més versemblant que el que pretenia no era el canvi material de color negre, perquè no li era grat, pel blanc, que li n'era més; sinó el canvi de l'orde santjoanista d'hàbit negre, on no es trobava bé, per la cistercenca d'hàbit blanc, que centrava totes les seves il·lusions, i satisfeia els anhels des de tants anys formulats i tan reiteradament manifestats [39].

També hi ha documentació d'una temptativa sensacional: la de voler recobrar la infanta castellana Leonor, la qual havia repudiat [40]; i de la

39. A. C. A., Butlles pontifícies de Joan XXII, lligall 31, n.° 49.

40. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, Apèndix general, n.° 69. Aquest document, indatat, fou publicat parcialment per FINKE, III, p. 373, i bastant més complert, encara que no totalment, per MIRET I SANS, pp. 34-35; però cap d'aquests dos autors no concreta la signatura.

no menys sensacional carta adreçada al rei Robert de Nàpols ,germà de la seva difunta mare Blanca el 20 de març de 1320 [41]. Sobre aquests dos fets es poden formular les més variades conjectures, que poden anar des de la simulació a la sinceritat. Objectivament considerats els fets i els textos que ens els fan conèixer, no repugnen; ben al contrari, simulats o sincers, confirmen la gravetat de la situació creada al problema vocacional de l'infant. No era cap secret que el primogènit es debatia en una aferrissada lluita, d'una extraordinària gravetat, per la seva insatisfacció en l'orde religiosa professada. La vivència exacerbada d'aquesta qüestió espiritual preocupava certament la cort papal, on era coneguda, i on era veu corrent que l'infant havia estat induït fraudulentament a professar [42].

Aquest fracàs i les seves conseqüències conduïren a reconèixer per part del rei com s'havia errat de camí obligant el seu fill a prendre un hàbit per al qual no sentia cap devoció. I, havent-se agreujat la situació, com hem dit, cercà la manera decorosa de salvar-la.

Canvi de tàctica reial. Fra Pere de Déu. L'Orde de Muntesa

En el canvi de tàctica del rei en el problema vocacional del seu fill apareixen principalment dos personatges ja coneguts: fra Pere de Déu, monjo de Santes Creus, antic confident i confessor del príncep, persona grata i de la seva confiança; i Bernat de Fonollar, personatge cancelleresc, servidor i conseller del rei. La influència benefactora del monjo de Santes Creus ja s'intueix en la carta que el primogènit adreçà al seu pare el 25 d'abril de 1320 des de Tarragona; en ella agraeix al rei els seus bons oficis per a la dispensació de l'hàbit, i li acusa rebut de la carta papal en la qual el pontífex manifesta la impossibilitat d'aquella dispensació i formula al primogènit consells de perseverança en el camí emprès; però aquest manifesta el dubte que l'agullona fortament, ja que ell havia fet vot d'enterrament a Santes Creus, i ara aquest vot no s'avenia amb l'actual professió religiosa seva, i sobre això calia que el papa proveís i ho manifesta al rei [43]. Però no era l'enterrament la medul·la de la qüestió.

Uns quants dies després era fra Pere de Déu qui escrivia al rei. La carta del monjo de Santes Creus és tot un programa de la trajectòria

41. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, n.° 6110; MARTÍNEZ FERRANDO, J. Ernesto: *Una singular carta inédita del primogénito de Jaime II de Aragón*, a "Estudios dedicados a Menéndez Pidal", I (1950), pp. 477-488.

42. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, n.° 4228: "Et aliqui eciam dixerant[...] quod fraudulenter fuerat inductus ad recipiendum habitum". Carta del Pavorde de Tarragona, Arnau Cescomes, al rei, "Dat. II die maij".

43. "[...]Senyor, clamam vos mercè que'ns façats saber si sabets que'l senyor papa haia encara res ordenat, ne dispensat sobre la gràcia que demanàvem per rahó del vot que feem a Sanctes Creus [...]". A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 34, n.° 6406; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 241; MIRET I SANS, p. 36.

persuassiva amarada d'un afecte sincer envers aquella ànima atribolada, d'una profunda compassió envers aquella crisi tan estranyament amargada, de la caritat inestroncable del sacerdot que, com ningú, podia sondejar els abismes més ombrívols de la sotragada consciència de l'infant amb la lluminosa experiència del director que n'havia estat. En aquesta lletra fra Pere de Déu aconsella resoltament al rei el trasllat del seu fill a Santes Creus, únic camí per a donar satisfacció al voler del propi infant; hi és evident la seguretat que té de viar per camins dreturers la futura vida de l'infant: Estigueu cert —ve a dir el monjo al rei— que després que hagi vingut al monestir, jo el conduiré de tal manera que ben vist de l'abat l'infant viurà segurament consolat i enrobustit en el Senyor [44].

La mansuetud sacerdotal havia d'esdevenir un bàlsam molt confortable del qual era àvida la crítica situació espiritual de l'infant. El rei, exacerbadament rígid, actuà en l'afer del seu fill més com a rei que com a pare, i en tot moment estigué més al dictat de les conveniències polítiques que dels afectes paternals. La desencertada tàctica de Jaume II havia imposat al seu fill una determinada professió religiosa, però el divorci entre la vocació desviada i la vida religiosa que li havia estat imposada era impossible de conjuminar. El xoc entre les conveniències polítiques del rei, amb les quals i per les quals féu víctima el propi fill primogènit, i la pusil·lanimitat d'aquest a no dreçar-se baronívolament enfront d'elles a temps comportaren l'actual desequilibri. Solament la figura amable i abnegada de fra Pere de Déu, l'antic confessor i actual confident i conductor, desperta simpatia envers el príncep, perquè solament ell havia maldat per sotjar, per comprendre, la tragèdia espiritual de la qual pare i fill eren actors i víctimes, i que havia entès amb la caritat del seu ministeri, do de Déu ordinàriament allunyat de les rígides fredors dels procediments cancellerescs.

Contrasta amb la confiança de fra Pere de Déu la poc dissimulada malfiança de Bernat de Fonollar manifestada en la carta que, després d'haver parlat amb el primogènit, escriví al rei a Tarragona el 7 de maig de 1320 [45]. L'entrevista de Fonollar i el primogènit fou ingrata, plena de retrets contra l'infant. En ella és concretat ja el voler d'aquest d'anar a Santes Creus i que prendria allí l'hàbit de Muntesa, però Fonollar no ho veu clar.

L'orde de Muntesa, de la regla cistercenca i fortament dependent de

44. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 16, n.º 3288. Publicat fragmentàriament per FINKE, III, p. 374: "Placeat vestre regie excellencie eruere filium vestrum et me servientem sibi[...]. Nam vobis sit certum quod postquam apud nos fuerit ego faciam taliter solummodo ut abbas non contradicat michi quod ipse vivet secure consolatus et in Domino roboratus[...]".

45. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 83, n.º 69; MARTÍNEZ FERRANDO, II, p. 244; MIRET I SANS, pp. 37-38. Anteriorment donada a conèixer fragmentàriament per FINKE, III, p. 374. Va indatada, però ha de correspondre necessàriament al dimecres 7 de maig.

Santes Creus, encara no feia un any que havia estat fundada i es prestà a una solució acceptable per a tots, almenys de moment, que l'infant s'hi transferís. Ell mateix s'hi va avenir i així mateix ho escrivia al rei aquell mateix dia 7 de maig. Però és evident que això fou una concessió paterna que procurava concordar el vot de l'infant de professar a Santes Creus i l'oposició del rei que s'obstinà a no deixar-li-ho executar exactament a l'orde del Císter com hauria volgut el primogènit. Aquesta carta del príncep Jaume diu que volent ésser-li obedient com a pare i complir el vot de professar al monestir de Santes Creus ha acordat i ordenat, per tal que pugui viure més honestament, d'anar a Santes Creus i allí rebre l'hàbit de Muntesa [46].

L'entrevista de Bernat de Fonollar amb el primogènit perseguia, entre altres, un objectiu concret: que aquest jurés notarialment que prendria l'hàbit de Muntesa a Santes Creus. Però el primogènit no hi accedí amb el pretext que tenia prou valor la seva paraula. Aquest document que amb raons coercitives no assolí Fonollar, l'havia d'obtenir dos dies després fra Pere de Déu. Ell ens dóna un indici de la lluita encara més o menys latent en l'esperit del primogènit, que encara no havia estat prou a dissipar l'amorosa assistència del monjo de Santes Creus: el primogènit —9 de maig— promet que es traslladarà des de Tarragona a Santes Creus i allí prendrà l'hàbit de l'orde de Muntesa i deixarà el de l'Hospital, i a Santes Creus, amb el nou hàbit de Muntesa o el dels monjos del monestir —la disjunctiva té el seu valor— es donarà al servei de Déu per tot el temps de la seva vida, ja que allí havia elegit el seu enterrament i novament el torna a elegir en aquest acte [47]. El document evidencia que és fruit d'una transacció en pesa enormement el vot de l'any 1311, però que l'infant acceptà.

I tal com prometé, complí. El dia 19 de maig Bernat de Fonollar

46. A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 17, n.° 3263; Miret i Sans, p. 38: "[...]Volents ésser obedient a vós axí com a pare e volent complir e servar lo vot e'l prometiment que yo havia fet pessa ha de entrar e'l monestir de Sanctas Creus, ha acordat e ordonat, per ço que pus honestament puga passar ma vida, d'anar a Sanctas Creus [...] e que escrivats al Maestre de Muntesa que venga tan tost com puga per dar me l'àbit[...]".

47. "[...] ego frater Jacobus[...] attendens quod dudum cum alio instrumento[...] elegi in dicto monasterio Sanctarum Crucum sepulturam meam et promissi ac votum vovi[...] ac iuravi quod si alicuius alterius et specialiter in ipso monasterio habitum susciperem et Deo ibidem deservirem... Idcirco, nunc promissionem, votum ac iuramentum predicta in quantum possum cupiens adimplere et providere saluti anime mee, volens eciam in dicto monasterio Altissimo famulari in habitu videlicet ordinis Calatrave et Sancte Marie de Muntesa quem elegi potissime cum sit arcioris regule eo quem modo teneo et a cisterciensis ordine et ad ipso eciam monasterio Sanctarum Crucum primordium duxerit seu originem[...] promitto[...] suscipiam habitum de Calatrava predictum et ibidem cum eo habitu *aut cum habitu monachorum eiusdem monasterii* iuxta votum prius factum Deo serviam omni tempore vite mee, cum iam ibi, ut dictum est, sepulturam meam elegerim et eciam eligam de presenti[...]". A. C. A., Cartes reials de Jaume II, caixa 34, n.° 6416.

escrivia una breu lletra al rei com havia anat amb fra Jaume a Santes Creus, amb gran acontentament d'aquest [48]. L'endemà, dimarts 20 de maig de 1320, hi prenia solemnement l'hàbit de Muntesa. Així ho comunicava al rei, aquell mateix dia, el propi primogènit [49], el seu confident i amic fra Pere de Déu [50], i el Mestre de Muntesa fra Arnau de Soler [51], qui precisament el dia abans havia jurat al mateix Capítol de Santes Creus la seva fidelitat i obediència a la Santa Seu com a nou Mestre de l'orde davant l'abat Pere Alegre especialment diputat per a això pel papa [52].

Acabament

La Crònica del Cerimoniós ens diu com fra Jaume perseverà en l'orde muntesiana: "...pres lo hàbit de Muntesa, e ab aquell stench e perseverà tro al dia de la sua fi [53]". Però la vocació no restà totalment satisfeta; fins i tot l'ingrés a l'orde de Muntesa li fou forçat. Que aquesta orde fos cistercenca; que fos d'hàbit blanc; que celebrés la seva professió a Santes Creus; que la condició de frare muntesià li permetés viure al monestir —on consta que residí, si no sempre, molt llargues temporades—; tot plegat no va aquietar totalment la consciència del príncep. Aviat rebrotaren els dubtes. Ell havia promès amb vot la professió cistercenca i no la muntesiana, per a ell no era el mateix l'una que l'altra, i això el tenia intranquil. I ho manifesta al seu pare, la intransigència del qual havia conduït tan tortuosament la seva vocació religiosa, tan clara, tan concreta, tan constantment manifestada i reiterada. El pare procurà tranquil·litzar el seu fill, amorosament, i en última instància el remet al confessor [54].

48. MIRET I SANS, p. 39, nota.

49. "Senyor, fas vos saber que ir que fo diluns .XIX. dies de maig lo Maestre de Muntesa vench a mi a Sanctas Creus e yo, volent complir lo vot, e promissió, e'l jurament que fet havia de reebre l'àbit del dit ordre... pero ço vuy que és dimarts hora de tèrcia reebí lo dit hàbit [...]". MIRET I SANS, p. 29.

50. "[...]quod illustris natus vester devote et cum vero proposito complevit ea que promisserat se facturum et ut plene scio proposuit vivere in omni sanctitate et virtutum profectu[...]". FINKE, III, p. 374.

51. "[...]vuy que és dimarts a hora de miga tèrcia, lo molt honrat frare Jacme, fill vostre, pres l'àbit de Nós e de la nostra religió en lo capítol del monestir de Sentes Creus, solepnialment, segons que's deu e és acostumat de fer, en presència dels honrats religiosos abats de Sentes Creus e de Altafont e de molts monges de dit monestir e quatre frares de nostra religió, e en presència de tuyt Nós ly demanam si esperaria l'any de la professió o si volia ésser profés tan tost e ell dix que li plahia que fes tan tost professió. La qual, Senyor, ell na haya feta [...]". SAMPER, Hipólito de: *Montesa ilustrada* (Valencia, 1669), I, p. 117.

52. SAMPER, I, p. 120.

53. P. 24.

54. A. C. A., Reg. 348, f. 44v. El rei escriu al seu fill des de Taraçona, 14 d'agost de 1320: "Encara'ns és semblant, e veem per la vostra letra, que havets alguna consciència de ço que no us calria, que bé sabets que vós faes vot e sagrament que

S'ha produït molta literatura a l'entorn del pretès escàndol que el príncep fra Jaume havia de provocar a les darreries del 1323. Si cal acceptar com a verídica la documentació que hi fa referència [55], la insatisfacció vocacional podria ajudar a la comprensió d'un incident que probablement no tingué les proporcions, ni de cap manera les conseqüències que algun tractadista ens ha explicat [56].

La documentació coneguda i divulgada o inèdita dels regnats de Jaume II i d'Alfons III que fa referència al príncep muntesià fra Jaume més aviat evidencia una vida grisa, on no són rares les manifestacions de les seves preferències envers Santes Creus. Morí, obscurament, a Tarragona, segurament el dia 20 de maig de 1334, i en l'embolicall del misteri de la seva mort, potser molt encertadament, algú no hi troba forasteres certes intrigues del seu nebot, el futur rei Cerimoniós.

Certament, tant la mort com molts caires de la singular vida del primogènit de Jaume II obren perspectives temptadores a l'investigador que no ens han estat indiferents; però que no poden cabre en aquest breu estudi, l'ambició del qual és cenyida a posar en evidència el seu angoixós problema vocacional. La nostra intenció és ben lluny encara d'esgotar el tema; resten nombroses suggestions que s'endevinen a través de la documentació que utilitzem i esmentem, i d'altra que hi podríem incorporar.

Tanmateix la tragèdia vocacional, compresa o no, però certament i obstinadament obstaculitzada, hi és evident. Pot ser que no hàgim sabut donar-li el veritable relleu que mereix. Ja seria molt que haguéssim pogut aixecar una mica el vel del martiri interior d'un príncep que havia de governar la nostra terra, martiri que ha estat menystingut, si és que alguna vegada hagi tingut consideració, i que, ben sospesat, hauria d'afeblir poc o molt el duríssim judici, que, en general, ha merescut de la posteritat el primogènit de Jaume II.

Barcelona (14) Setembre del 1959
Olzinelles, 13.

si s'esdevenia que preséssets àbit de religió en vostra vida que'l pendríets del orde de Cistell e en lo monestir de Sanctas Creus. E tot açò avets complit, que l'àbit que havets pres del Cistell és e en lo dit monastir l'avets pres. E axí nós entenem que havets complit lo vot e el sagrament que faets, que no us en cal haver consciència. E per esclair ne mils vostra consciència, si u volets, e a tolre tot dupte, si y era, porets vos en confessar e vostre confessor, pot vos en absoldre e dar alcuna laugera penitència[...]". MARTÍNEZ FERRANDO, p. 251.

55. A. C. A., Reg 339, ff. 346 i 347; MARTÍNEZ FERRANDO, II, pp. 296 i 297; MIRET I SANS, pp. 43 a 46.

56. HERNÁNDEZ SANAHUJA, Buenaventura: *Opúsculos históricos, arqueológicos y monumentales. Las Cortes en Tarragona. Siglo XIV* (Tarragona, 1884), p. 17. Amb gairebé idèntics mots el mateix autor a: *História del Real Monasterio de SS. Creus* (Tarragona, 1886), p. 64. D'ell ho han reproduït nombrosos historiadors, principalment del monestir de Santes Creus.

LORENZO ALCINA

EL *SPILL DE LA VIDA RELIGIOSA* DE MIGUEL COMALADA, O. S. H.

Fray Miguel Comalada

La obra *Spill de la vida religiosa* fue editada por primera vez en lengua catalana en Barcelona el año 1515. Apareció sin nombre de autor, mas en el prólogo se indicaba que era el trabajo de un "devot y contemplatiu, exercitat y observant religiós".

Diversas conjeturas nos han llevado a creer que el autor del *Spill* fuera un monje del monasterio de San Jerónimo de Valle Hebrón, situado entre Barcelona y la abadía benedictina de San Cugat del Vallés. Brevemente expondré las principales razones que nos inducen a presentar a Fray Miguel Comalada como el autor del *Spill.*

La primera edición castellana del *Spill* aparecida en Zaragoza el año 1535 no señala al autor de la obra, pero indica al comienzo de la misma:

> "Comiença un breve tratado el qual *Espejo de religiosos* se intitula, compuesto por un simple y pequeño frayle de la Orden del glorioso Sanct Hieronimo. Traducido de la lengua catalana en castellano."

Ramón Miquel y Planas, que por primera vez hizo una breve recensión de la obra a principios de siglo [1], había adquirido un ejemplar de *El Desseoso,* nombre dado al *Spill* a partir de la tercera edición y que llevará la obra hasta la duodécima y última edición castellana; este ejemplar, impreso en Lisboa en 1541, tenía una nota marginal manuscrita contemporánea a la impresión del libro, colocada al lado de estas líneas del colofón: "Aquí se acaba este libro llamado *Desseoso* que por otro nombre se llama *Espejo de Religiosos,* compuesto por un devoto religioso de

1. Ramón Miquel y Planas, en *Bibliofilia,* t. 2, Barcelona, 1915-20, pp. 286-288 y 471-476.

la Orden del Señor Sanct Hieronimo, nuevamente traducido de lengua catalana en nuestro vulgar castellano...” La nota manuscrita decía así: “llamábase Fray Miguel Comelada del convento de Valle Hebrón”.

¿Es digna de fe esta nota marginal? Otros testimonios nos persuaden de ello.

Félix Torres Amat en su *Diccionario*[2] escribe: “Comalada (Fray Miguel), del Orden de San Gerónimo. En el Monasterio de La Murta hay dos tomos de varios asuntos espirituales”. El monasterio de La Murta pertenecía también a la Orden de San Jerónimo y, junto con el de Valle Hebrón, los dos cerca de Barcelona, eran la avanzada de esta Orden en el Principado de Cataluña. No era extraño que en su biblioteca guardase escritos de un monje del primer monasterio jerónimo de Barcelona.

Varias afirmaciones en favor de nuestro monje se hallan en las diversas ediciones castellanas del *Spill*. Como ejemplo de ellas me limito a citar la undécima edición castellana, al principio de la cual escribe el corrector de esta impresión: “Hizo el dicho libro un religioso sabio y devoto de la Orden del bienaventurado doctor de la Iglesia San Hierónimo, el qual era de nación catalán”. El autor de estas líneas era un monje jerónimo del Monasterio de Santa Catalina de Talavera de la Reina, y dedicaba la edición al Prior General de la Orden, Fray Rodrigo de Zafra[3].

Finalmente, no podemos dejar de recordar lo que Fray José de Sigüenza en su *Historia de la Orden de San Jerónimo* nos dice de Comalada. En el capítulo dedicado a los monjes santos de Valle Hebrón escribe lo siguiente:

> “También pudiera poner en este catálogo el santo Fray Miguel Comela, autor de aquel librillo que se estimó un tiempo tanto en España, llamado *Desseoso*, que no descubre poco el buen gusto de su autor en cosas morales y santas, e hizo memoria de este siervo de Dios un hombre docto de aquel tiempo en unos versos que andan en compañía de los comentarios de los *Disthicos* de Michael Verino, y los que conocieron su trato, y el gran exemplo que dio siempre en aquel convento, le estimaron mucho”[4].

Nada más sabemos de Fray Miguel Comalada.

Tema del Spill *y su contenido doctrinal*

El *Spill* está formado por dos partes que se completan. La primera es una verdadera novela espiritual, si nos es lícito expresarnos de este modo.

2. Félix Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de escritores catalanes*, Barcelona, 1836, p. 184.
3. *El Desseoso*, Salamanca, 1580. 11.ª edición.
4. Fray José de Sigüenza, O. S. H., *Historia de la Orden de San Jerónimo*, t. 2, Madrid, 1909, p. 241.

Pero en esta trama novelesca la principal importancia reside, no en el desarrollo de las diferentes etapas que forman el conjunto, sino en su contenido doctrinal.

La primera parte de la obra consta de cuarenta capítulos, que quieren ser algo así como un espejo espiritual —este es el título del libro— en el cual todo religioso pueda encontrar norma y modelo para enderezar su propia vida. El protagonista es un fervoroso ermitaño habitador de soledades desérticas durante largos años que, empujado por el deseo de mejor amar a su Señor, emprende una larga peregrinación. Su nombre está lleno de simbolismo: *Desijós*. Sale de su soledad para buscar a un caballero llamado *Amor-de-Déu*. Toda esta primera parte será la búsqueda del amor de Dios. En los últimos capítulos se encontrarán *Desijós* y *Amor-de-Déu*, y este último iniciará a nuestro ermitaño en los secretos del amor divino.

Toda una larga cadena de símbolos —personas y animales—, llenos de interés por otra parte, ilustrará al lector del *Spill*, ayudándole a profundizar en el misterio del avance del alma hacia Dios a través de los tres estadios clásicos de las vías purgativa, iluminativa y unitiva.

Así, por ejemplo, acompaña a *Desijós* durante su peregrinación un perro llamado *Bona-voluntat;* su primer descanso ocurre en el monasterio regido por la abadesa *Humilitat;* el primer encuentro tentador es el de la doncella *Vanaglòria.*

El monasterio o *Casa-de-Humilitat* viene a ser como el puente entre la vía purgativa y la vía iluminativa. En tal posada *Desijós* va conociendo todas las virtudes que forman corona a la abadesa *Humilitat*: *Simplicitat, Pobretat, Obediència, Castedat, Silenci* y otras muchas. Cada una de ellas aparece al ermitaño encarnada en la figura de una de las doncellas o monjas del Monasterio de la Humildad. Todas le van dando sabios y adecuados consejos para que aprenda a revestirse de ellas y se pueda preparar de este modo para el encuentro con *Amor-de-Déu*. *Desijós,* animado y reconfortado después de haber sido adoctrinado por las monjas y la abadesa de tan santo monasterio, se decide a emprender el camino que le llevará hasta la *Casa-de-Charitat,* monasterio en el que reside la verdadera caridad y por tanto la unión con Dios. Antes tiene que recorrer el *Camí-de-Pasciència.* Podemos concretar diciendo que el autor ha querido presentar a sus lectores desde el capítulo I al XVII al alma religiosa que se fortalece en la fe para llegar a vivir enraizada en la esperanza, preparando así su plena entrega a Dios por la caridad.

En estos capítulos *Desijós* ha comprendido que debe construir el edificio de su fe sobre la autorrenunciación de la noche oscura. Los capítulos XVII, XVIII y XIX son simplemente la presentación del camino ordinario hacia la contemplación: un desierto sin árboles, sin belleza y sin agua, a través del cual el alma viajará ciega, aunque de algún modo iluminada por la esperanza y por una lejana luz que paulatinamente va aumentando.

El autor de *Spill* recalca, mediante frases y diálogos, cómo la comunión de lo temporal con lo eterno se realiza en la paciencia y cómo sólo en la paciencia se puede iniciar la ascensión mística. El *Camí-de-Pasciència* es todo un programa de la espiritualidad del desierto, de la espiritualidad del *homo viator,* del alma que se desprende plenamente del lastre humano y que, iluminada por la esperanza, avanza hacia la unión con Dios, que logrará *Desijós* al llegar a *Casa-de-Charitat.*

El itinerario místico de *Desijós* tiene un fin: el amor, suprema vivencia de toda espiritualidad. En *Casa-de-Charitat* aprenderá a vivir el amor a sus hermanos los hombres ayudado de *Amor-del-prohisme,* paje de *Amor-de-Déu.* Sólo cuando haya comprendido —y vivido— las lecciones de este paje podrá presentarse a *Amor-de-Déu.* En *Casa-de-Charitat* se le enseña a *Desijós* cómo debe orar. Se le insiste en la *lectio divina* como base de la oración monástica. La esencia de los tres votos monásticos es estudiada con profunda atención. La pobreza, castidad y obediencia son comparadas a los peldaños de una escalera que lleva al cielo [5].

Se le inculca a *Desijós* el estudio de "lo sanct offici divinal", la primera oración del monje y fuente de vida contemplativa.

En *Casa-de-Charitat* se le da por maestro de novicios a un monje del monasterio que lleva por nombre *Desijar-Déu,* que le ayudará a superarse para llegar hasta los últimos estadios de la contemplación. También en esta morada de la Caridad variados personajes ilustran a *Desijós* sobre todas las observancias y requisitos que debe cumplir para avanzar en el camino de la contemplación.

Los capítulos XXXV a XLII contienen una interesante historia o apólogo moralizador: la triste aventura de un monje llamado *Bem-vull,* que por su orgullo, en lugar de compenetrarse con la caridad, se encaminó a *Casa-de-Supèrbia* y acabó abandonado la vida que había profesado. Este apólogo lo narra *Desijar-Déu* a *Desijós* cuando éste pide a *Desijar-Déu* que envíe a alguien a dar aviso a un hermano suyo —es decir a los ermitaños y monjes conocidos de *Desijós* y, en último término, a todos los lectores de la obra, pues este es el sentido que quiere dar el autor del *Spill* al delicioso apólogo del monje *Bem-vull*— para que pueda corregir a tiempo las desviaciones espirituales que puede sufrir el alma si no se encamina rectamente hacia la caridad. Es ciertamente un artificio ingenioso el utilizado por Fray Miguel Comalada en la historia de *Bem-vull,* que quiere ser simplemente una antítesis de la peregrinación espiritual y de la ascensión mística de *Desijós.*

Con este apólogo termina la primera parte del *Spill.* La segunda parte de la obra está formada por veinticinco capítulos, núcleo compacto de doctrina espiritual de la oración contemplativa.

Cuando *Desijós* iba ascendiendo, en *Casa-de-Charitat,* por la escala

5. *Spill de la vida religiosa,* Barcelona, 1515, cap. 23, 1.ª parte.

de la contemplación, escuchó la voz del Señor que le invitaba a meditar continuamente dos palabras que contenían todo el sentido de las relaciones del alma con Dios; éstas eran: "Yo e Tu." Se le recomendó asimismo la lectura de dos libros sobre los que debía basar la contemplación de estas dos palabras: *Soliloquiorum* de san Agustín y *Divina contemplatio* de san Juan Crisóstomo. *Desijós* se entregó al estudio de ambas obras hasta que *Desijar-Déu* le enseñó un método de oración contenido en un complicado sistema llamado *Psaltiri de amor*. Todos los elementos espirituales de este salterio están contenidos en el simbolismo de los dos fustes, diez clavillas y diez cuerdas, todas con sus timbres especiales y cumpliendo la función de recordar al que se ejercita con este salterio, toda una serie de verdades dogmáticas.

Los dos fustes simbolizan la vida activa y la vida contemplativa, dando preferencia en todo a la última. Las diez cuerdas están divididas en tres clasificaciones según las formas de amar: es decir, según el amor interior, el amor exterior y el amor superior, grados por los cuales el alma llega a la contemplación de Dios. Sería demasiado prolijo analizar aquí el sentido espiritual de cada una de las cuerdas del *Psaltiri de amor* y los complicados modos por los cuales el alma debe aprender a manejar este salterio y ayudarse de él para entregarse a la contemplación de Dios, así como describir detalladamente el paso del grado de amor interior al exterior y de éste al superior. Apuntamos simplemente que es grande la importancia del *Psaltiri de amor* en la historia de la espiritualidad del siglo XVI, puesto que constituye esta segunda parte del *Spill* uno de los primeros monumentos de la *Devotio moderna* en España y particularmente en Cataluña.

El Spill de la vida religiosa *en la historia de la espiritualidad*

No es posible detenernos en largas explicaciones sobre la espiritualidad del *Spill* en su conjunto y del *Psaltiri de amor* en particular, pero sí quiero recalcar que la segunda parte del *Spill* refleja, no sólo las corrientes nórdicas de la *Devotio moderna*, sino que también recibe un marcado influjo de la mística luliana.

A principios del siglo XVI la oración metódica había conquistado en la Iglesia su carta de ciudadanía y, gracias a esta victoria sobre instituciones y movimientos religiosos, pudo extender sus dominios. Penetra en los monasterios, y la oración que antes había tenido su base en la *lectio divina*, se transforma ahora en un empleo sistemático del razonamiento deductivo, aplicado en todos los modos posibles al objeto de la meditación, combinándose con representaciones imaginativas, deliberadamente excitadas para lograr los afectos del alma [6]. Y, en resumen,

6. Louis BOUYER, C. O., *Introduction a la vie spirituelle*, Tournai, 1960, p. 71.

éste es el completo sentido de toda la segunda parte del *Spill*. El *Psaltiri de amor* viene a ser como una explotación científica de todos los resortes de la sicología humana buscando la elevación del alma hacia su Creador, siendo su elemento distintivo una investigación que surge del amor y termina en un mayor amor [7].

Largo sería el estudio de la influencia del Doctor Iluminado, Beato Ramón Llull, en la mentalidad mística del *Spill de la vida religiosa*. Para ser breves hemos de limitarnos a señalar la influencia luliana en el *Spill* de Comalada en dos puntos concretos. Primeramente, debemos observar cómo la doncella *Cogitació*, encargada de tañer al alma el *Psaltiri de amor*, tiene un sentido profundamente luliano. Para Llull *cogitació* es el pensamiento reflexivo, la "vista intelectual" y "los ojos del alma" [8]. Llull enseña que mediante la *cogitació* el hombre ve presente aquello que su alma desea; el mundo del espíritu, que el hombre no puede ver a través de sus sentidos, logra comprenderlo *cogitant*. El segundo polo de influjo luliano es el empleo del "método de las tres potencias" que se advierte en el *Spill* y en que, por el modo de exponerlo, se nota clara influencia de Llull [9]. Asimismo podríamos dedicar un tercer apartado, aunque distinto de los anteriores, a los modos de contemplar que propone el *Psaltiri de amor* y que son idénticos a los modos propuestos por el Doctor mallorquín en *L'art de contemplació*: la contemplación por medio de la imaginación y la contemplación por medio de la consideración [10]. Pero no quiero alargar más esta comunicación. Basta lo dicho para comprobar hasta qué punto el lulismo penetró en los monasterios catalanes de siglo XVI y cómo Ramón Llull era estudiado entre aquellos monjes.

Por lo demás éstos y otros puntos serán debidamente tratados en la introducción a la obra del monje jerónimo Fray Miguel Comalada, que espero poder poner pronto a disposición de los estudiosos en una nueva edición. La colección *Els Nostres Clàssics* tiene interés en reimprimir un tratado que tanta difusión alcanzó en el siglo XVI a través de sus dos ediciones catalanas, doce castellanas y dos italianas.

Establiments, Baleares 19 de septiembre de 1961

Ca N'Alcina

7. Thomas Merton, *La senda de la contemplación*, Madrid, 1958, p. 78.
8. RAMÓN LLULL, *Libre de contemplació*, Palma de Mallorca, 1906-14, t. 3, pp. 292 ss.
9. Joseph DE GUIBERT, S. I., *La méthode des trois puissances et l'Art de Contemplation de R. Llulle*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 6, 1925, pp. 366-378.
10. RAMÓN LLULL, *Art de Contemplació*, Barcelona, 1957, pp. 279 ss.

GIORGIO M. PICASSO
Monaco di Monte Oliveto

ASPETTI E PROBLEMI DELLA STORIA DELLA CONGREGAZIONE BENEDETTINA DI MONTE OLIVETO

E' opportuno iniziare questa rassegna degli studi di storia olivetana, con il giudizio che l'abate Secondo Lancellotti, massimo storico olivetano, ha posto nella prefazione della sua opera:

> "Non igitur Olivetani cum Franciscanis, Dominicanis, aliisque conferendi sunt, neque idcirco, ab his longe dispares delitescant oportet ignominiae gratia, cum nullus Ordo iure optimo comparetur Olivetanae Congregationi, quae sodalibus, vel Coenobiis enumeratis, plurimum universa minus patet, quam una saepius illorum provincia. Ordo Ordini, non Ordo aequiparandus Congregationi" [1].

Tale giudizio giustifica uno sviluppo storiografico che potrà sembrare, come di fatto è, molto limitato, specialmente se confrontato con altre fondazioni monastiche, che hanno preceduto l'istituzione di Montoliveto. Innanzi tutto la chiara coscienza di appartenere all'ordine di san Benedetto ha disminuito la responsabilità di una affermazione singolare [2], anche in

1. *Historiae Olivetanae auctore* D. Secundo LANCELLOTTO, libri duo, Venetiis, 1623, in praef. Lo stesso concetto è, per altre ragioni riproposto da D. Modesto SCARPINI, *I Monaci Benedettini di Monte Oliveto,* San Salvatore Monferrato, 1952, p. 14.

2. E' opportuno ascoltare ancora il LANCELLOTTI (*l. cit.*) il quale scriveva nel periodo di maggior sviluppo della congregazione: "Nos itaque, ut in aliis exemplis reticeam, monachi sumus non Ordinis Montis Oliveti (si proprie loquendum est) sed Ordinis Sancti Benedicti, et Congregationis Montis Oliveti. Meremur enim sub instituto Benedictino, quod a B. P. Bernardo Ptolomeo, sive ut melius dicam, a Beatissima Virgine, praecipuis quibusdam cultus victusque, et aliorum id genus, quibus a coeteris dignoscimur, decretis propositum est". L'ab. P. LUGANO (*Origine e*

periodi molto floridi per la congregazione, e inoltre il genere di vita adottato dai primi Padri era tale da escludere simili preoccupazioni [3], per cui lo svolgimento della storia olivetana appare un po'oscuro.

Ma, fatta questa precisazione, detta storia, per lo sviluppo dalla congregazione raggiunto in Italia, risulta degno di tanta attenzione da richiedere una indagine storiografica che fin'ora non risulta compiuta se non in brevi cenni [4] o in note sparse [5], per permettere ulteriori e proporzionati sviluppi. E i problemi della storia olivetana in parte sono connessi allo sviluppo stesso degli studi storici, altri ne scaturiscono a modo di conclusioni.

Primi documenti e cronache ufficiali

Quando Giovanni Tolomei, che poi assumerà il nome di Bernardo [6], con i nobili concittadini Ambrogio Piccolomini, Patrizio Patrizi [6a] e

Primordi dell'Ordine di Monte Oliveto in *Spicilegium Montolivetense* II, in Abbatia Septinianensi, 1903, p. 135 nota 2) si meraviglia di queste affermazioni del Lancellotti. Ma lo stesso abate, dopo aver scritto per tanto tempo *Ordine di Monte Oliveto,* negli ultimi scritti del 1940 e 1941, che poi indicheremo, preferisce, e non certamente a caso, il termine *istituzione di Monte Oliveto.*

3. Nella *Hist. Oliv.* (*l. cit.*) leggiamo: "Quis nesciat a Beatis nostri progenitoribus in Eremo institutos, eaque solitudine delectatos, Urbium celebritate evitata in montibus, in sylvis, qua nullus populorum strepitus, nulla consuetudo domicilia collocasse? Pleraque coenobia testantur quae hodie possidemus. Nihil unquam agebatur de cognoscenda Philosophia, et Theologia, cuius altissima dogmata Gymnasii circumsonant, de populis sacra concione excitandis, de Christianis praeceptionibus ex superiori loco interpretandis, de praestando Principibus, cuiuscunque fuerit disciplina, obsequio, eorunque negociis conficiendis, de augendis denique vario, eoque laudabili undecunque artificio, locis, opibus, et dignitate Congregationis, sed de colenda solitudine, et simplicitate, de legibus summa cum asperitate retinendis, de templo ad celitum laudes frequentissime celebrando. Ex eo primaevos nostrae huius familiae parentes Eremicolas potius quam monachos appellaveris". Cfr. anche Antonii Bargensis *Chronicon Montis Oliveti* (ed. P. Lugano in *Spicilegium Montolivetense* I, in abbatia Septinianensi, 1901) pp. 17-20, cui certamente il Lancellotti si riferisce. Si deve notare una certa ampollosità della descrizione, che però il testo del Bargense, come più vicino ai tempi, precisa e sostanzialmente conferma. Del resto l'austerità dei primi olivetani è dimostrata anche da altri documenti. Cfr., per esempio, P. Sambin, *Ricerche di Storia Monastica Medioevale,* Padova, 1959, pp. 141, 142.

4. M. Scarpini, *op. cit.*, pp. 7-13.

5. Ci riferiamo specialmente ai due volumi dello *Spicilegium Montolivetense* curati da P. Lugano. Indichiamo queste riferenze caso per caso.

6. Dalle fonti storiche non sappiamo con esattezza quando il pio fondatore di Montoliveto abbia lasciato il nome di Giovanni per assumere quello del santo abate di Chiaravalle. Dai documenti dell'archivio di Montoliveto appare però con tale nome già nella *Charta fundationis* (26 Marzo 1319). Cfr. A. Bargensis, *Chronicon* etc., p. 5 nota 1; e M. Scarpini, *op. cit.*, p. 23 nota 2.

6a. Cfr. C. Campoli, *Beato Patrizio Patrizi nel VI centenario della morte,* Siena, 1948, pp. 24 (non numerate).

Francesco[7], lascia nel 1313 la nobile città di Siena perchè lo spirito del Signore lo chiamava alla solitudine del suo possedimento di Accona, nella valle dell'Ombrone, per vivere una vita di austera penitenza, non pensò certamente a portare con sé uno storiografo che annotasse diligentemente quanto avveniva. Per questo i primi giorni, anzi i primi anni di vita religiosa nel luogo benedetto che sarà poi chiamato Santa Maria di Montoliveto, sono rimasti spettacolo riserbato agli Angeli di Dio. Soltanto a fatica e per via di induzione dai documenti posteriori riusciamo ad intravedere qualche squarcio di quella vita angelica a nostra edificazione. Ma tuttavia fu proprio una ragione di pietà a darci il primo[8] documento scritto che interessa lo storico: il *Necrologium* o *Liber defunctorum*[9]. Infatti dopo che dalla primitiva istituzione eremitica, essendo anche aumentato il numero di coloro che da Siena e d'intorni si univano ai primi mistici di Accona, si passò, per un susseguirsi di eventi nei quali era manifesta l'assistenza divina, alla forma monastica benedettina con la fondazione del Monastero e l'elezione di un abate[10], nell'anno quindicesimo (1337) del suo abbaziato, il beato Bernardo stabilí di notare in un libro i nomi di tutti i defunti appartenenti alla Congregazione per poterli ricordare nelle preghiere conventuali. Da quell'anno il *Necrologium* esiste fino al presente, riprodotto in più copie dall originale smarrito. Contiene così i nomi di tutti i monaci olivetani, ad eccezione dei pochissimi che morirono prima del 1337.

Ma già due anni prima, lo stesso pio fondatore aveva disposto, con evidente senso di buon governo, che si scrivessero le *Familiarum Tabulae*[11], ossia un elenco dei nomi dei monaci che, anno per anno, venivano assegnati ai vari monasteri col rispettivo ufficio. Tale assegnazione

7. A. Bargensis, *op. cit.*, p. 5. In seguito, nelle cronache ufficiali, non si parla più di Francesco, tanto che non ne conosciamo neanche il cognome. Cfr. P. Lugano, *Origine e Primordi* ecc., pp. 73, 74.

8. Per esattezza dovremmo prima elencare la *Charta fundationis* e altri pochi documenti che regolarono la posizione giuridica del monastero. Ma restando essi pressochè sconosciuti fino al tempo dell'ab. Lancellotti, ed essendo stati trascritti esattamente soltanto dall'ab. Lugano, li citeremo in seguito trattando dell'opera di questo studioso. Alcune antiche cronache sono in parte riportate da una raccolta dell'archivio di Montoliveto che si intitola: *Canonizationis Beati Bernardi Tolomei Abbatis.*

9. A. Bargensis, *op. cit.*, p. 32; M. Bon'Haverti, *Il Miracoloso Principio de la Congregazione di S. Maria di Montoliveto*, Ferrara, 1605, pp. 43, 44; P. Lugano in *Spicil. Montol. I*, pp. XIX, XX, XXVII; Id., *Origini e Primordi* ecc., pp. 67, 138; M. Scarpini, *op. cit.*, p. 7.

10. A questo proposito si veda l'ultimo studio dell'ab. P. Lugano, *Inizi e primi sviluppi della Istituzione di Monte Oliveto* (1313-1348) in *Benedictina* I (1947) pp. 43-82, dove si può dire che l'A. abbia raccolto il frutto di tutti i suoi studi precedenti sull'argomento, componendo così il primo capitolo di quella storia olivetana, che aveva più volte promessa.

11. M. Bon'Haverti, *op. cit.*, p. 43; P. Lugano, in *Spicil. Montol. I*, pp. XIX, XX; M. Scarpini, *op. cit.*, p. 8.

veniva fatta dai Superiori durante il Capitolo Generale che si celebrò ben presto ogni anno alla terza domenica dopo Pasqua, in Montoliveto. Ma il primo volume di queste *Familiarum Tabulae* è andato smarrito, per cui si conservano solo dall'anno 1379 nell'Archivio della congregazione a Montoliveto Maggiore [12].

A questi due antichi volumi di indiscutibile valore, attesa la data della loro composizione, dobbiamo aggiungerne altri, sempre di carattere ufficiale, che si sono compiuti nei secoli successivi. Il primo di questi è ancora un elenco di nomi, il *Liber Professorum et mortuorum* [13] compilato dal cancelliere Luca Garganelli di Bologna [14], morto trentenne nel 1520. Contiene i nomi di tutti i monaci olivetani in ordine alfabetico (fol. III-CIX) con l'indicazione della data e luogo di professione, un *Necrologium* sempre in ordine alfabetico (fol. CX-CLXXXIX) ed il catalogo dei benefattori (fol. CLXXXX segg.). Insomma una riedizione più pratica, nella seconda parte, del *Necrologium*.

Ma dobbiamo attendere l'inizio del secolo XVI per incontrarci in una cronaca ufficiale che sia qualche cosa di più di un semplice elenco di nomi. E'questa il *Chronicorum* liber, detto comunemente *Chronicon Cancellariae* [15], la cui composizione è affidata al cancelliere della congregazione perchè annoti i fatti più importanti di ogni generalato. La carica di cancelliere si rinnova *ad tempus* come quella, del resto, dell'abate generale, per cui sono molti i compilatori di questa cronaca. In compenso però i fatti narrati sono attendibilissimi perchè il cancelliere scrive a nome di tutta la congregazione. L'unico pericolo è costituito dal fatto che egli sia indotto a lodare troppo il proprio abate generale: ma è un limite che la conoscenza storica ben individua e, d'altra parte, una sana critica storica ha i mezzi per avvicinarsi il più possibile al vero. Occorre, se mai, soffermarci sull'inizio di questa cronaca, che, volendo ripetere i fatti principali dall' inizio della congregazione, si richiama, solo in parte, alla cronaca di Antonio da Barga che esamineremo. Di detta cronaca si conservano nell' Archivio di Monteoliveto due testi; il più attendibile [16], che è anche il

12. Infatti il volume più antico delle *Familiarum Tabulae* a noi giunto va dal 1379 al 1458.

13. P. Lugano, *Origine e Primordi* ecc., pp. 66, 68 e nota 1; M. Scarpini, *op. cit.*, pp. 142.

14. Questo monaco così operoso nella cancelleria della congregazione ha lasciato scritte nel *Necrologium* le notizie della propria vita che M. Scarpini (*op. cit.*, p. 142 nota 2) ama riferire, "perchè Egli ha scritto molto degli altri".

15. P. Lugano in *Spicil. Montol.* I, p. XX e nota 2.

16. L'altra, meno attendibile, pare composta proprio per contrapporsi all'autore, piuttosto critico, della prima. Scritta da una stessa mano fino al 1525, e continuata poi fino al 1542, inserisce nelle parti proprie tutto ciò che si sapeva per tradizione e che la vera "Cronaca della Cancelleria" non ha riportato, assumendo così un atteggiamento piuttosto severo nei riguardi della tradizione stessa. Cfr. P. Lugano, *Origini e Primordi* ecc., p. 65.

più ampio ed è quello che ha un seguito, pare sia opera di fra Alessandro da Sesto († 1503), noto calligrafo olivetano [17]. Non si può tuttavia stabilire con assoluta certezza la data di inizio di questa cronaca, perchè, come abbiam detto, si riporta alle origini. Da criteri interni risulta che essa fu iniziata tra il 1462 e il 1485 [18]. Si è creduto pertanto di attribuire il merito dell'iniziativa all'ab. generale Domenico Airoldi di Lecco che nei suoi quattro generalati [19] —caso unico nella storia olivetana— ha dato grande impulso agli studi storici, almeno sotto l'aspetto della raccolta di documenti importanti. Comunque è certo che dal principio del sec. XVI la cronaca della cancelleria esisteva [20] e se ne servì in modo particolare l'abate Secondo Lancellotti per la sua *Historia Olivetana.*

Dal 1595, dopo quasi un secolo, divenendo il *Chronicon Cancellariae* sempre più un diario delle opere dell'abate generale, si pensò di raccogliere invece gli atti ufficiali della storia della congregazione in volumi a parte, sempre a cura del monaco cancelliere e tali volumi furon detti *Acta Patrum* [21]. Riguardano il periodo 1595-1791; ma andarono perduti durante gli sconvolgimenti della soppressione napoleonica. Se ne conservano fortunatamente due estratti: uno nell'Archivio di Stato di Siena [22]

17. Cfr. P. LUGANO, *Memorie dei più antichi miniatori e calligrafi olivetani,* Firenze, 1903, pp. 39-44.

18. Così M. SCARPINI, *op. cit.,* p. 111. Il LUGANO invece ha ritenuto che il termine *ad quem* si possa protrarre fino all'inizio del sec. XVI (*Origine e Primordi* ecc., p. 62). Si veda anche, sempre nel LUGANO (*l. cit.,* nota 1) la descrizione di due volumi che precedettero l'inizio della "Cronaca della Cancelleria"; ossia il libro detto *Renovamini,* dalla prima parola con cui inizia la sua cronaca, e il libro detto *de cucurbita,* contenente "memorie diverse, ex diversis libris diversorum temporum extracte", e così chiamato perchè segnato con una zucchetta. Ambedue questi libri formano il vol. 61, B z (347) dell'*Archiv. di Monte O. M.* nell'Archivio di Stato di Siena.

19. M. SCARPINI, *op. cit., pp.* 107-111, 119-122, 128-132, 135-137. Con molta faciloneria alcuni (L. LUCHINI, *Commentario dei Promessi Sposi,* Lecco, 1904, p. 66) hanno pensato a questo abate generale leggendo ne *I Promessi Sposi* (cap. VII) dell'*abate terrore dei suoi monaci.* Come si vede non è neppur verosimile!

20. Da questa "Cronaca" derivarono in seguito la *Chronica ad Ferdinandum Regem,* così chiamata perchè spedita nel 1492 al Re di Napoli Ferdinando I d'Aragona, per fargli conoscere la congregazione, e la brevissima *Vita Beati Bernardi* dell'Archivio Tolomei di Siena e quello che dice degli olivetani il cronista senese SIGISMONDO TIZIO (*Historiarum Senensium,* tom. III — vol. II —, Cod. B. III, 8, f. 57-61 della Biblioteca Comunale di Siena). Cfr. M. SCARPINI, *op. cit.,* p. 10.

21. M. SCARPINI, *op. cit.,* p. 10; P. LUGANO, *Origine e Primordi* ecc., p. 32 nota 2.

22. Arch. di Stato di Siena vol. 22 (1118) proveniente da san Benedetto degli olivetani. Da questo estratto si rileva che gli *Acta Patrum* si incominciarono appunto a scrivere nel 1595 e che i volumi compilati fino alla fine del sec. XVIII erano così ripartiti: vol. I, dall'an. 1595 al 1633; vol. II, 1633-1643; vol. III, 1644-1672; vol. IV, 1672-1696; vol. V, 1696-1723; vol. VI, 1723 ... "E' superfluo notare, scrive l'ab. LUGANO, cui dobbiamo questa nota (*op. cit., ibid.*) che per la storia dell'ordine di Montoliveto questi volumi hanno un valore grandissimo. Ma dove si potranno trovare?" Purtroppo, a distanza di mezzo secolo, la domanda resta senza risposta.

l'altro in quello di Montoliveto stesso. Questo secondo è condotto fino all'anno 1740 dall'ab. Besozzi in una raccolta di cronache riassunte intitolata *Chronicorum opus*[23].

Dal 1794 infine fu affidata alle cure del cancelliere la compilazione dell'utima importante fonte di storia olivetana, intitolata: *Spedizioni, patenti, obbedienze, determinazioni ed altro*[24], che si conserva.

A queste fonti della cancelleria dobbiamo aggiungere sia per il loro valore come per ragioni di completezza, queste altre raccolte:

Registro di atti e contratti fatti vivente il beato Bernardo per il Monastero di Mont'Oliveto, che si conserva:

Registro Olivetano, in vari volumi, che raccoglie copie di documenti per ovviare o riparare alla perdita di originali. Si conserva come il precedente, e, ugualmente, è impossibile stabilire la data di composizione;

Liber Privilegiorum, iniziato nel gennaio 1485, per ordine dell'ab. generale Domenico Airoldi, raccoglie i privilegi concessi dalla S. Sede alla congregazione olivetana. Fu scritto fino al 1487 da fra Antonio da Lecco, altri poi lo hanno continuato. Più tardi è stato pubblicato in due edizioni, prima a Foligno nel 1566, quindi a Bologna nel 1680. Però sono edizioni che ci danno trascrizioni spesso scorrette[25].

Da questo elenco appare come la storia olivetana nelle sue fonti, almeno in quanto storia della congregazione di Montoliveto, possa ricondursi facilmente ad unità; infatti per la stessa costituzione giuridica della famiglia olivetana, in questo molto simile ad un ordine vero e propio, tutti i monasteri e più ancora tutti i monaci dipendono dall'abate generale che è sempre risieduto, salvo brevi intervalli e in tempi piuttosto recenti, a Montoliveto stesso. Soltanto questa particolare fisionomia può giustificare la presenza in un monastero di raccolte come quella delle *Familiarum tabulae* che riguardano monasteri sparsi in tutta Italia, o del *Necrologium* e simili. Sotto questo aspetto le congregazioni autonome e a regime strettamente unitario presentano una maggior compattezza e offrono una maggior facilità sia nello svolgimento storico come nello studio di esso. Ma nel caso nostro dobbiamo sottolineare una certa lentezza nella compilazione di fonti ufficiali per la storia della congregazione. Se l'osservazione non riguarda il santo fondatore per quanto abbiamo già osservato con lo stesso Lancellotti (anzi l'aver egli voluto le *Familiarum tabulae* prima e il *Necrologium* poi mostrano la sua avvedutezza anche in questo campo) tuttavia non possiamo non lamentare che si sia atteso fin quasi alla fine del sec. XV per darci una cronaca ufficiale, rimanendo, com'è,

23. M. Scarpini, *op. cit.*, p. 10. L'ab. Cherubino Besozzi ha scritto anche altre opere, ancora manoscritte, che riguardano le Costituzioni olivetane e la vita del fondatore. Cfr. P. Lugano in *Spicil. Montol.* I, pp. XLVIII, XLIX.

24. M. Scarpini, *op. cit.*, p. 11.

25. P. Lugano, *Origine e Primordi* ecc., pp. 62 nota 2, 63.

opera di iniziativa privata quella di Antonio da Barga. Fatto tanto più inspiegabile se si pensa allo sviluppo della congregazione raggiunto proprio in quei due primi secoli di esistenza. A meno che non si debba proprio ripetere per gli olivetani dei primi due secoli quanto il Mabillon ha affermato degli antichi monaci:

> "Maiores nostri veteres illi, facere optima quam scribere magis solliciti, de historia sua adornanda, digerendisque Annalibus parum admodum cogitabant" [26].

A queste fonti che noi oggi possiamo indicare, e certamente ad altre ancora che fino a noi non sono giunte [27], attinsero nel corso dei secoli vari monaci olivetani che han voluto scrivere intorno alla storia della congregazione. Si entra così più direttamente, dopo la necessaria premessa sulle fonti, nel campo della storiografia olivetana, intesa non tanto in senso tecnico di teoría, scienza o metodo della storia, quanto nel senso dello sviluppo dello studio storico.

Il Chronicon *di Antonio da Barga*

Il primo che abbia composto una storia, sia pur parziale, della congregazione olivetana è fra Antonio di Guccio da Barga [28], piccola località del territorio lucchese. Divenuto monaco olivetano con la professione monastica emessa nel 1414, occupò ben presto cariche importanti nella congregazione: più volte priore e abate in vari monasteri, dal 1434 al 1435 fu anche visitatore, ed è stato uno dei pochi monaci che presero parte alla prima fondazione olivetana fuori d'Italia [29], in Ungheria [30], ben presto abbandonata. E' morto nel 1452, essendo abate di san Miniato al Monte di Firenze. Dotato di buona cultura e di certa inclinazione alle

26. J. Mabillon, *Annales O. S. B.* I, Lucae, 1739, p. XXX in praef.
27. Per es. il *Liber Ordinationum Capitularium.* Cfr. P. Lugano, *op. cit.*, p. 32 nota 1.
28. S. Lancellotti, *Hist. Oliv.*, pp. 43, 44; M. Belforti, *Chronologia Brevis... Congregationis Montis Oliveti* etc., Mediolani, 1720, p. 4; P. Lugano, *De vita et scriptis Antonii Bargensis* in *Spicil. Montol.* I, pp. XXV-LI; ID., *Origine e Primordi* ecc., pp. 59, 69-71; M. Scarpini, *op. cit.*, pp. 8, 9, 92, 93.
29. Nella Bolla *Sollicitudinis* con la quale Clemente VI il 21 gennaio 1344 approvò la congregazione si dice che essa deve svilupparsi *in partibus dumtaxat Italiae.* Per questo motivo vere fondazioni olivetane fuori d'Italia si sono avute soltanto dalla fine del secolo scorso, attesa la forma di governo che comportava visite frequenti.
30. *Familiarum Tabulae* II, 188' ad annum 1441: in monasterio sancte Margarite de Ungaria: Abbas fr. Antonius de Barga etc. Per quanto riguarda la fondazione olivetana in Ungheria, oltre M. Scarpini, *op. cit.*, p. 84 e P. Lugano, *De vita et Scriptis* acc., pp. XXXIV, XXXV, cfr. anche M. Szvorengli, *Historiae Ecclesiasticae Regni Hungariae Amoenitates,* Taurini, 1795, pp. 187, 190.

lettere, e alla storia in modo particolare, fu ritenuto amico e stimato da santi come Bernardino da Siena [31], e dotti come Bartolomeo Faccio [32], Giovanni da Marca Nova monaco camaldolese, Giovanni da Prato [33] e Giannozzo Mannetti [34]. Compose varie operette, che sono ancona manoscritte [35], e tra queste il *Chronicon Montis Oliveti* edito per la prima volta nel 1901 dall'abate Placido Lugano [36], tanto benemerito della storia olivetana.

Lo stesso venerando cronista ci dice nel *Prologus* perchè si è accinto a tale fatica. Sono i due amici sopraricordati, Giovanni cioè de Marca Nova, che il nostro chiama *dilectissimo in Christo filio,* e Giovanni da Prato, *doctoris eximii,* i quali già l'anno precedente lo avevano richiesto di un trattato sulla storia della Etruria, l'opuscolo cioè *De Historia Tusciae,* ed insieme *ambo quesistis a me unde qualeque ordinis nostri fuerit principium, quod plures patres et fratres eiusdem ordinis scire curarunt* [37].

31. A. BARGENSIS, *op. cit.,* p. 20.

32. Cfr. il Prologo all'opera ms *De dignitate hominis et de excellentia humanae vitae* di Antonio DA BARGA, nell'Archivio di Montoliveto Maggiore.

33. A. BARGENSIS, *op. cit.,* p. 3. Per notizie riguardanti Giovanni da Marca Nova si veda: P. LUGANO, *op. cit.,* pp. XXXVI, XLII-XLIV; ID., *Origine e Primordi* ecc., p. 59 nota 1.

34. Cfr. VESPASIANO DA BISTICCI, *Commentario della Vita di Giannozzo Manetti,* Torino, 1862, p. 76.

35. Ne conosciamo tre e sono contenute nello stesso codice dello Archivio di Montoliveto che contiene due testi del *Chronicon.* La prima è un trattato *De Dignitate hominis et de excellentia humanae vitae,* indirizzato a Bartolomeo Faccio per invitarlo a scrivere sull'argomento un libro che difatti ha scritto col titolo *De excellentia ac praestantia hominis ad Nicolaum papam quintum* (AEN. SYL. PICCOLOMINEI *Parallela Alfonsiana* quibus accedit BART. FACCII *Liber de humanae vitae felicitate* et *liber de excellentia ac praestantia hominis* — pp. 149-168 — Hanoviae, Typis Wechelionis, M.DCXI); l'altra opera del Bargense è intitolata *Liber de Magistratibus et Praelatis,* ma non sappiamo per chi sia stata scritta perchè nel nostro codice mancano diversi fogli che contenevano la maggior parte dell'opera, ne rimangono infatti soltanto 15 fogli (l'ab. LUGANO in *De vita et Scriptis* ecc., p. XLI nota 2, indica l'indice dell'opuscolo da lui ricostruito); la terza è una *Historia Tusciae* molto breve è contenuta in 11 fogli cartacei e non ha gran valore perchè ricerca le origini degli Etruschi "de Lydia, quae est provincia in Asia Minori" e quindi si muove in un campo di ricerche che, per quei tempi, voleva dire seguire piuttosto la mitologia. Risulta peró che lo stesso Bargense voleva tornare sull'argomento per dirci cose più interessanti. Lo dice al termine dello scritto: "Si Dominus dederit tempus, vel otium, reliquos illustres et de Florentia et de tota Tuscia, (viros) dicemus, et in omni facultate, quia multi sunt". Alcuni autori, o forse il solo Belforti, han letto male nel codice il titolo di quest'operetta, e così hanno scritto che il Bargense ha composto pure una *Russiae Geographia.* Cfr. M. BELFORTI, *op. cit.,* p. 4; G. THOMAS, L'Abbaye de Mont-Olivet Majeur, Sienne 1898, p. 8. Anzi quest' ultimo afferma che tanto la *Russiae Geographia* come il libro *de Magistratibus* sono stati pubblicati! Cfr. L. PEREGO, *La 'Russiae Geographia' di A. di Guccio da Barga,* in *R. S. B.,* I (1906), pp. 446-453.

36. In *Spicil. Montol.* I, pp. 1-61. Per la descrizione del codice dell'archivio di Montoliveto nel quale sono contenuti i due testi si veda *op. cit.,* p. 41 nota 1.

37. A. BARGENSIS *op. cit.,* pp. 3, 4.

Ha già consegnato loro copia della *Historia Tusciae* ed ora a *visitandi officio dimissus reversusque ad dilectam solitudinem pratensem* può rispondere al desiderio. Va sottolineato dunque che movente dell'opera non è soltanto la domanda dei due eruditi, ma anche l'esigenza sentita da più monaci olivetani di avere una narrazione della propria storia. Per questo egli si è attenuto ad un severo criterio di indagine storica, affinchè fosse veramente colmata una grave lacuna. Dice infatti nel *prologus*-lettera:

> "Nam quae scripsimus, partim ex archivio montis oliveti excepimus, partim ab antiquis audivimus patribus; alia oculis nostris perspeximus"[38].

Questo modo di procedere gli ha meritato grande stima tra i monaci del suo tempo, e tra quanti scrissero in seguito di storia olivetana. L'attendibilità è dunque massima, sia pur con le riserve proposte dall'Editore e che, del resto, sono comprensibili. Però andrebbe errato chi si appoggiasse più del giusto sul testo del Bargense, ossia fino al punto di negare tutto ciò che nel *Chronicon* non trova conferma semplicemente perchè taciuto. A questo proposito è ben preciso il guidizio dell'Editore:

> "La sua narrazione è chiara, ordinata, cronologica nella sostanza ed in molte particolarità: il suo stile piuttosto elegante e dilettevole; e se in tutta l'opera v'ha qualche leggiera inesattezza, si deve alla scrupolosa fedeltà nel riferire non solo le cose certe od accertate di scienza propria, ma eziandio, quelle ritenute come tali dai monaci più autorevoli di quel tempo. Reca anzi meraviglia che in sì breve tempo Antonio da Barga scrivesse con tanta precisione in piena metà del secolo XV, quando l'indirizzo degli studi era tutt'altro che favorevole alle ricerche storiche, come siamo usi di considerarle a'nostri giorni.
>
> Tuttavia il Bargense prima di mettere mano alla sua Cronaca, con intuito felicissimo, misurò tutto il materiale che gli stava dinnanzi; e poichè soverchiamente prolissa sarebbe riuscita la sua Cronaca raccogliendo tutto in uno, fermò di riserbarne una parte, non meno importante e preziosa, per un'altr'opera. Ma forse, prevenuto dalla morte nel 1452, non ebbe agio di mandare ad effetto il pio disegno. Certo che quest'opera o non fu scritta, o non è giunta fino a noi: e dalla fugace traccia che l'autore stesso ce ne ha lasciato nella Cronaca, è agevole argomentare della perdita a noi toccata"[39].

Infatti sono queste le chiare affermazioni del venerabile cronista:

> "Et quidem, si vita comes fuerit, alio in libro, viros, quos ordo noster

38. A. BARGENSIS *op. cit.*, p. 4.
39. P. LUGANO, *Origine e Primordi* ecc., p. 70.

vegetavit, enarrabimus illustres, et miracula ab ipsis facta, atque libros, quos sagaciter ediderunt" [40].

L'opera del Bargense è divisa in due parti: la prima è un discorso molto sobrio intorno alla fondazione di Montoliveto: ne fissa l'anno al 1313 (pag. 6), ne indica la rigida vita condotta nei primi anni (l. cit.), tanto che i pii eremiti destano sorpresa in quanti vengono a conoscerli. Nota l'arrivo di altri *multi tusci nobiles ac ignobiles*, per cui si rende necessario l'intervento del legato pontificio in Toscana (pag. 8), e gli altri provvedimenti presi per stabilire giuridicamente la fondazione (pp. 8, 11). Certamente ha grande importanza per la biografia del santo fondatore il fatto della visione della scala d'argento, che viene riportato dal nostro cronista (pag. 8) e che poi è risultato giustamente tanto caro a tutta la tradizione ascetica olivetana; come pure notevoli le affermazioni sulla santità del Tolomei [41]. In tanta concisione di fatti l'autore trova tuttavia il modo di inserire varie riflessioni sul significato del colore bianco dell'abito assunto dai monaci e delle prerogative di tale colore sul nero (pp. 10, 11). Notevoli e ripetute poi le descrizioni dell'osservanza monastica (pp. 17-19, 22-24).

La seconda parte è un elenco o *series chronologica* dei primi trentacinque abati generali di Montoliveto, con brevi indicazioni per ciascuno, seguendo uno schema press'a poco identico per tutti. Inizia con l'abate Patrizi di Siena (pag. 29), il compagno del beato Bernardo cui si rivolsero i monaci al categorico rifiuto di questo per l'elezione abbaziale, e termina col generalato di fra Nicolao da Reggio (1447-51) (pp. 60, 61).

È utile osservare con quale metodo e con quali intenzioni storiografiche fra Antonio da Barga abbia condotto la sua opera. Già si è detto delle fonti cui attinge la sua materia. Si è però presentata chiara alla sua mente la difficoltà di inserire in una rapida narrazione i nomi dei trentacinque abati generali che governarono Montoliveto e i monasteri dipendenti in meno di un secolo. Ne sarebbe risultato un elenco pesante, che avrebbe sminuzzato i grandi temi della fondazione e della osservanza regolare; per questo rimette l'elenco degli abati generali, pur necessario, a modo di appendice e sviluppa in un discorso continuo e conclusivo i fatti che interessano il primo secolo di storia olivetana. Accorgimento saggio, che è da ascriversi tra i meriti del nostro cronista.

Ma occorre altresì osservare con quali intenti egli abbia visto l'istituzione di Montoliveto in rapporto all'ordine monastico. Potrebbe sembrare

40. A. Bargensis *op. cit.*, p. 4.

41. A. Bargensis *op.* cit., pp. 20, 21: "Fuit enim per omnia vir valde mirabilis et sanctus: dedit quoque patrimonii sui omnem substantiam monasterio", e aggiunge: "qui etiam profectus est Avinionem pro confirmatione ordinis". Questa ultima affermazione non trova concordi altri storici. Ne espone le ragioni P. Lugano, in *Spic. Montol.* I p. 21 nota 1, riassumendo anche i diversi pareri.

che sia proprio Antonio da Barga ad avallare una visione isolata della congregazione olivetana. Infatti quando vuole sottolineare il valore dell'osservanza monastica a Montoliveto non lo fa in rapporto all'ordine benedettino, bensì allo stato religioso in generale:

> "In illo tempore, pene omnis regularis observantia anullata erat in Gallia, in Italia atque in universo orbe romano; Cisterciensium videlicet, Camaldulensium, atque Vallumbrose; nec non et fratrum Predicatorum, ac Minorum. Sanctus enim Bernardinus, qui michi magne familiaritatis et amicitie vinculo coniunctus fuit, observantiam minorum fratrum, que nunc viget, ipse incepit" [42]

E il nome di san Benedetto e della sua regola ricorre soltanto due volte in tutto il *Chronicon* e per un fatto piuttosto accidentale almeno nel secondo caso (pag. 18) Bisogna però notare che, tenendo conto dei pochi, per non dire inesistenti, legami che uniscono all'origine la fondazione di Montoliveto con l'ordine benedettino —cosa del resto comune ad altre fondazioni monastiche [43]— già ci pare che nel Bargense sia notevole lo spirito della Regola che riecheggia in più punti [44]. Sotto questo aspetto però la storiografia olivetana sarà molto più precisa con l'opera del più grande storico della congregazione, l'abate Secondo Lancellotti.

La Historia Olivetana *dell'abate Lancellotti*

Dopo il *Chronicon* di Antonio da Barga, che peraltro è rimasto manoscritto per più secoli, non troviamo che alcuno si sia accinto a scrivere studi storici intorno alla congregazione, se si eccettua l'operetta di non molto valore dell'abate Michelangelo Bonaverti [45], fino all'abate Secondo Lancellotti. Ma l'opera del dotto cancelliere ha tali pregi da colmare la lacuna.

Purtroppo fino a questo momento la figura dell'abate Lancellotti non è stata di proposito studiata; anche di lui soltanto accenni nelle opere di

42. A. BARGENSIS *op. cit.*, p. 20.
43. Cfr. voce "Benedettini" in *Enciclopedia Ital.*, VI, p. 604.
44. L'Editore ha indicate soltanto le due citazioni esplicite, ma il testo della Regola viene citato dal Bargense più volte, e specialmente nelle pp. 18, 19, 22, 23 e 24.
45. Si veda: *Il miracoloso Principio de la Congregazione di Santa Maria di Montoliveto, descritto in Dialogo* dal R. P. D. Michelangelo BON'HAVERTI da Ferrara. *Dove si espongono i Geroglifi Divini, e gli Misteri Sacri d'intorno l'imprese di essa Congregazione,* in Ferrara, per Vittorio Baldini, M.DCV. Questo primo volumetto stampato di storia olivetana consta di 67 fogli non numerati. E' preceduto da una devota esortazione "a gli Novizi de la Congregazione di Montoliveto", e si svolge sempre in forma di dialogo, molto semplice. All'opera sono unite alcune poesie di T. TASSO, composte per i monaci olivetani e mai, prima d'allora, stampate, tra le quali, più importante, è il poemetto non ultimato *Montoliveto,* condotto fino alla centesima ottava.

carattere generale già citate [46]. Veramente fin dal 1903 l'abate Lugano si era ripromesso di trattare *dell' abate Lancellotti, della sua vita, delle sue opere quanto prima in un'opera a parte* [47], ma questa trattazione non è mai venuta alla luce, se mai sia stata composta. D'altra parte uno studio accurato sarebbe quanto mai necessario per comprendere le fortunose vicende della sua vita e fino a qual punto esse possono aver influenzato la sorte della sua opera che più ci interessa, l'*Historia Olivetana*.

Nato a Perugia nel 1583, entrò ben presto tra i monaci olivetani di Monte Morcino nella sua città. Di ingegno vivido e intraprendente, a soli 28 anni fu scelto, nonostante le prescrizioni contrarie che stabilivano dover essere il cancelliere d'altra provincia da quella del generale, proprio con questo ufficio per essere il più valido collaboratone del perugino abate Lorenzo Salvi, eletto per la seconda volta generale nel 1611. Correvano tempi non lieti per la congregazione, che soffriva per l'eccessiva ingerenza del cardinale protettore Sfondrati [48], in ciò coadiuvato da qualche monaco che sperava, e di fatto ottenne, le supreme cariche. L'abate Salvi rappresentava un po' la corrente che zelava la libertà della congregazione, ma ormai, al tempo di questa seconda elezione, già contava 75 anni e quindi più debole e forse non poco ostinato. Per questo, invece di trovare nel giovane cancelliere l'aiuto necessario, venne ben presto a diverbio con lui [49], e quando a seguito di un intervento del cardinale Sfondrati che troppo violava l'autorità del generale (si trattava della nomina e rimozione del padre Maestro dei novizi) fu diffusa una lettera che metteva in luce e condannava le prepotenze del Protettore, questi ne accusò il Lancellotti e l'abate Salvi non disse una parola in sua difesa. Fu così deposto dall'ufficio. Scrisse e diffuse un manifesto manoscritto in sua difesa e per

46. M. Belforti, *op. cit.*, pp. 109, 110; P. Lugano, *op. cit.*, pp. X, XI; Id., *Origine e Primordi* ecc., p. 37 nota 1; M. Scarpini, *op. cit.*, pp. 10, 15, 213, 214, 223-225, 250 e nota 3. Inoltre cfr. M. Armellini, *Additiones et correctiones Biblioth. Benedictino-Casinensis*, Fulginei, 1736, pp. 47, 48.

47. P. Lugano, *op. cit.*, p. 37 nota 1. Quanto ha scritto più tardi lo stesso a. (*Le idee strane di un ingegno bizzarro del seicento, l'ab. olivetano Don Secondo Lancellotti*, Roma, 1907, pp. 38) è soltanto una presentazione di alcune opere di carattere letterario del Lancellotti, dalle quali il Lugano conclude ad una valutazione, come appare anche dal titolo, che andrebbe meglio precisata. Cfr. anche S. Vismara, *L'Abate Lancellotti e il Card. Federigo Borromeo*, in *R. S. B.*, XII (1921), pp. 136-142, e E. Raimondi, *Trattatisti e narratori del 600* (La Lett. Italiana, Storia e Testi, n. 35), Milano-Napoli, 1960, pp. 265-268.

48. P. Lugano, *I Cardinali Protettori dell'Ordine di Monte Oliveto*, in *R. S. B.*, XIII (1922), pp. 139-153.

49. Causa futile, come almeno ci dice il Lancellotti nell'opera manoscrita *Della Storia Olivetana dei suoi tempi*. Infatti sarebbe stato severamente rimproverato dall'ab. generale perchè a sua volta aveva maltrattato un servo che aveva caricato sulla di lui cavalcatura due bisacce di viveri, mentre stavano per partire. *Tanti causa mali mantica sola fuit!*

consolare il suo ingegno e insieme il grande amore che portava alla congregazione si appassionò, nella residenza punitiva di Rimini, agli studi storici. Quivi trovò comprensione e aiuto nell'abate Cipriano Pavoni, che divenne poi vescovo della città, e così potè attendere a comporre varie opere [50], ma specialmente ad abbozzare una storia olivetana che la dieta autunnale del 1614 approvò. Anche il cardinale protettore, ormai deposto ogni rancore verso il Lancellotti, ne lodò l'iniziativa. E non ci voleva molto a comprendere la necessità di questa storia. E' sufficiente leggere la prima pagina della *Historia Olivetana*, per essere edotti delle pessime informazioni che circolavano tra i dotti al riguardo:

> "Non potuit satis non mirari de Congregationis Olivetanae, cum minime omnium sit vetustissima, origine et primordio gravissimos viros insigniter hallucinatos."

E cita alcuni i quali scrivono che sia stata istituita nel 1370, e tra questi il Bellarmino nella sua *Chronologia*. Altri invece sostengono che il beato Bernardo si sia ritirato a Montoliveto nel 1407, e continua:

> "quanta cum veritatis iniuria, ex hac nostra historia per se unusquisque prospiciet. Attamen excusandi sunt, qui nullum in ea re ducem consequi potuerunt, cum antea nos nihil prope de Olivetanis textibus, nihil certe emissum sit." (*Hist. Oliv.* I, pág. 1).

Nel 1615 essendo a Genova per predicare la Quaresima a S. Stefano, incominciò a visitare gli archivi della Liguria, poi si portò in Toscana. Alcune dicerie poco benevoli gli ritardarono la visita agli altri archivi d'Italia. Ma fu lo stesso cardinale Protettore a facilitarlo. Così per un

50. Il Lancellotti ha dato alle stampe anche le seguenti opere: *Il vestir bianco di diverse religioni*. Perugia, 1618; *Il Bartimeo cieco di Gerico*, Perugia, 1626 e Venezia, 1660; *Il Mercurio Olivetano*, Perugia, 1628; *L'Hoggidì overo gli Ingegni moderni non inferiori a' passati*, Viterbo, 1630 e Venezia, 1662 (vol. I); *L'Hoggidì overo il Mondo non peggiore né più calamitoso del passato*, Venezia, 1632 e ib., 1636 (vol. I); *Carmen elegiacum in obitu Georgii Boreae nobilis Lugensis*, Perusiae, 1633; *Farfalloni degli Antichi Historici*, Venezia, 1636 e ib., 1638 (vol. I); *Chi l'indovina è savio, overo la prudenza humana fallacissima*, Venezia, 1640. Inoltre ha lasciato nella biblioteca del suo monastero di Perugia le opere manoscritte: *I sfoghi di mente* (vol. I); *Prospettiva de' Religiosi* (vol. 1); *Della ragione di Stato o politica de' Religiosi* (vol. 1); *La milanteria degli Istorici* (vol. 1); *L'asilo de' Predicatori* (vol. 1); *Prediche diverse* (vol. 1); *Selve di concetti predicabili* (voll. 8); *Del Grifone, arma di Perugia* (vol. 1); *Che Traiano imperatore fosse da Todi* (vol. 1); *La fortuna* (vol. 1); *La crudeltà* (vol. 1); *Pianto sopra i suoi olivetani* (vol. 1); *Le Pittime de' tribolati* (vol. 1); *Pittime diverse* (vol. 1); *Diversi discorsi volgari* (vol. 1); *Note istoriali sopra la maggior parte della Scrittura sacra* (vol. 1); *Acus nautica, sive expeditissima ad quamcumque de re qualibet orationem, datis e tanta copia scriptoribus, via* (voll. 22); *Della Storia olivetana dei suoi tempi* (vol. 1). Cfr. P. Lugano, in *Spic. Montol.* I, p. X nota 2.

periodo di circa otto anni si dedicò completamente alla ricerca di documenti per la storia olivetana, con fatiche incredibili. Non dormendo la notte più di tre ore, annotò nelle biblioteche parecchie migliaia di libri, come ci dice in una sua opera (*L'Oggidì degli Ingegni, pag. (12): Io, il quale ho rivoltato tante librerie, e notato molte migliaia di libri diversi,* e frugò da solo, senza alcun aiuto tutti gli archivi olivetani. E nel 1623 potè pubblicare a Venezia, coi tipi del Guerrigli, la *Historia Olivetana*. Ma tanta diligenza non fu compresa dai superiori, che, dopo alcuni richiami, nella dieta straordinaria del 22 e 23 gennaio 1624 gli ribadirono in termini espliciti la proibizione di dispensare copia della sua storia, sotto pena della perdita del titolo abbaziale che aveva conseguito per merito. Anzi per spiegare l'estrema rarità delle copie di questa opera, alcuni pensano che si siano bruciate la più parte. Così duramente e inspiegabilmente provato, l'abate Lancellotti morì a Parigi nel 1644, dove si trovava dal 1640 per attendere alla publicazione della sua opera *Acus nautica*[51].

Ma qualunque sia stato il giudizio dei contemporanei, spesso turbato da passioni che oggi non possiamo del tutto comprendere, a noi l'abate Lancellotti appare indubbiamente come il massimo storico della congregazione olivetana, e il suo nome e il suo esempio degni di perenne ricordo.

La *Historia Olivetana* è composta in due libri; nel primo tratta dell'origine dell'istituzione di Montoliveto e del suo sviluppo fino al 1593; evitando così di entrare in argomenti troppo vivi e suscettibili di vario giudizio, che, del resto, si propone di trattare, come ha fatto, in altra opera. Ed è significativo che proprio ponga termine a questo primo libro con la nomina del cardinale Sfondrati a Protettore[52]. Nella seconda

51. Ebbe tuttavia tempo di dettare la propria epigrafe:

Qui Perusina ortus, Parisina functus in Urbe;
Mortis voce locum vitae habuit similem.
Nemini Olivetano passo adversa Secundus:
O utinam fuerit, vel pietate: Iacet.

Cfr. M. Belforti, *op. cit.*, p. 110. E nell'endecasillabo che pose sotto il suo nome nella *Storia Olivetana dei suoi tempi* si disse: "a niun fra' suoi d'avversità Secondo", e, altrove, il "Giobbe olivetano" Cfr. M. Scarpini, *op. cit.*, p. 250 nota 3.

52. "Pridie Id. Jan. Antonius Caraffa Cardinalis protector expiravit, et qui tunc temporis Pontificatum gerebat Gregorius XIV Clemente Restio, qui propterea Romam contendit, Congregationis nomine petente octiduo post Paulum Camillum Sfondratum Nepotem in demortui locum subrogavit. De illo, ut septem et viginti annorum spatio pro commendati ordinis dignitate, et vitalitate se gesserit, de Generalibus, deque permultis quae eo tempore ceciderint, ex quibus pleraque ex hisce oculis vidi et proinde commodius et clarius perscriberem, multis jam spirantibus verba necessario facienda Historiam suspendere, et in aptiorem locum si Deus aetatem dederit transferre constitui, ne, quod in eadem sententia Hieronymus ait, in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas. Nunc vero pro Cardinale Sfrondato mortalitate exuto, anno scilicet 1618 mense februario a Paulo V Protectorem accipimus Scipionem Cardinalem Borghesium Nepotem, sub cuius auspicio aevum non secus atque in aureo illo saeculo tutissimum, ac felicissimum expectamus (*Hist. Oliv.* I, pp. 113, 114).

invece tratta della storia dei singoli monasteri. Certamente la soluzione che l'autore ha scelto è suscettibile di diversa valutazione, tuttavia bisogna riconoscere che questo è ancora il metodo migliore per chi si accinga a scrivere la storia di una congregazione monastica e voglia farlo con una certa completezza. La prima parte, se vogliamo, potremmo chiamarla la storia di Montoliveto, che ha sempre riunito in sé l'aspetto di vera abbazia benedettina ma anche quello di centro del monachesimo olivetano. Questa seconda esigenza ha imposto costantemente una propria fisionomia giuridica [53]. Ma la congregazione olivetana non è costituita soltanto da Montoliveto, ma anche da molti altri monasteri che in vario modo e per diverso tempo le sono appartenuti [54]. Ora di questi secondi o ci si limita a riferire l'anno in cui sono stati accettati o fondati (come ha fatto il Bargense nel suo *Chronicon*) oppure se si vuole effettivamente contribuire allo studio storico del singolo monastero, bisogna prima trattarne singolarmente, specialmente se non si abbia ancora studio alcuno nemmeno sui principali monasteri. E il nostro lo fa per tutti i monasteri allora posseduti dalla congregazione, spingendo la sua indagine non solo al periodo in cui il monastero è appartenuto alla congregazione, ma per quanto è possibile fino alle origini. Per questo l'opera del Lancellotti è di un valore incalcolabile e la fatica dell'autore difficilmente comprensibile. E' incorso a dire il vero in errori di trascrizione, ma se si considera la mole dei documenti trascritti ricavati da archivi che ora sono andati perduti, si comprende facilmente l'insostituibilità dell'opera. Purtroppo però le copie, come si è detto, sono scarse; mancano anche nelle migliori biblioteche ecclesiastiche d'Italia, per cui ne è difficile la consultazione. Ne consegue che alcune monografie intorno ai monasteri olivetani, che poi indicheremo, risultano incomplete e specialmente per il periodo che esse sono appartenute alla congregazione di Montoliveto, proprio perchè non si è consultata l'*Historia Olivetana* che è opera insostituible per la storia della congregazione di Montoliveto e per ogni storia del monachesimo in Italia [55].

53. Infatti nel secondo libro non si parla del monastero di Montoliveto, ma senz'altro si inizia con la prima fondazione, quella di Siena (*Hist. Oliv.* II, pp. 115-117).

54. Per la serie cronologica completa delle abbazie e monasteri olivetani si veda P. Lugano in *L'Italia Benedettina*, Roma, 1929, pp. 589-593. Anche il Lancellotti ci dà un elenco alfabetico dei monasteri olivetani, di cui tratta nella seconda parte; tuttavia dalle sue ricerche ha potuto compilare un altro elenco: "Monasteria ex quibus alia tenuimus et deinde (qualis qualis causa fuerit) deseruimus alia vero incertum est an possederimus; varia tamen de ipsis loquuntur diplomata, scriptaque probatissima in tabulariis" (*Hist.* Oliv. nell'indice); l'elenco però è incompleto, omette per esemplio il monasterio di S. Margherita di Cortona, di cui scrive a pag. 32 del libro I. Cfr. anche P. Lugano, *L'Istituzione di Monte Oliveto* in *Bullettino Senese di Storia Patria* n. s. XI (1940) Fasc. III (in estratto pp. 14).

55. All'opera, nella prefazione, è premesso un triplice indice: quello dei primi 103

Del metodo diligentissimo fa fede l'opera stessa che conferma quanto l'autore ha scritto nella prefazione:

"Etenim profiteor nihil cum levitate scriptum, meque magna chartarum congerie divitem, quibus ea omnia continentur, quae hinc atque, et maxime ex Tabulariis excerpta sunt."

Del suo criterio nel giudicare la storia olivetana si è detto all'inizio di questa nota: ossia la storia olivetana è da vedersi come una parte della storia dell'ordine di san Benedetto.

La biografia del fondatore

Quando l'abate Lugano parla di una *innata ritrosia storica presso gli olivetani*[55a], esprime un giudizio che trova conferma tra l'altro nel caso della biografia del beato Bernardo Tolomei, fondatore della Abbazia di Montoliveto e della congregazione. Dobbiamo infatti attendere fino al secolo XVII per trovare una *vita* scritta del Tolomei; e quando questa apparve furono tali i problemi e le questioni suscitate che non si possono dire ancora risolti. La questione vuole quindi essere esposta, e in questa esposizione seguiremo l'ordine dei fatti che ci pare più idoneo allo scopo.

Indubbiamente nel periodo in cui abbiam visto operare l'abate Lancellotti, in tutta la congregazione vi fu un risveglio di studi storici, visto che gli archivi erano così ricchi in proposito. L'opera del costante monaco perugino, nonostante tutte le ingiuste opposizioni, constituiva un esempio. Ed ecco che nasce il desiderio di ridestare la memoria del santo fondatore: se ne rende interprete l'abate generale Domenico Pueroni, il quale con lettera del 20 settembre 1632 espone il suo pensiero all'abate di san Benedetto di Siena, don Vittorio Piccolomini del Testa, e lo nomina suo procuratore perchè inizi giuridicamente le opportune ricerche sulla vita del beato Tolomei e ne promuova la causa di canonizzazione presso l'arcivescovo di Siena[56]. Iniziate le ricerche, l'abate del Testa trovò subito nel convento di san Domenico di Siena una *vita* del beato Bernardo scritta dal domenicano p. Gregorio Lombardelli, morto nel 1613, senza averla pubblicata. Ne comunicò la notizia a Montoliveto, dove non pare che si fosse a conoscenza dell'opera, attese le espressioni del *Chronicon*

abati generali, quello dei monasteri olivetani (con l'elenco di cui alla nota precedente), e un indice "rerum notabilium", che facilita certamente la consultazione.

55a. *Origine e Primordi* ecc., p. 15.

56. La lettera è riportata per intero nel *Chronicon Cancellariae* dell'Archivio di Montoliveto (vol. I, fol. 214). Cfr. P. Lugano, *La Causa della Canonizzazione del Beato Bernardo Tolomei*, in *R. S. B.*, XVII (1926) pp. 204-285.

Cancellariae al riguardo [57]. Si esaminò l'opera. L'autore, certamente tra i domenicani più noti di Siena, sia per le cariche ricoperte nell'ordine, ma anche per l'attività svolta come agiografo, dichiara di attingere le notizie intorno al beato Tolomei da una *vita* dello stesso scritta dal domenicano Giovanni Battista da Populonia, amico del fondatore di Montoliveto e fratello di fra Guglielmo da Populonia, monaco olivetano e discepolo dello stesso beato, dal quale ebbe le notizie necessarie. Come si vede l'autore indica con esattezza la sua fonte, e ciò è importante perchè nelle *vite* degli altri numerosi santi da lui scritte ha seguito piuttosto lo scopo di edificare il lettore [58]. Anzi nel caso nostro dice espressamente anche da chi ha avuto la *vita* scritta dal da Populonia, dal pievano cioè di Piombino (località poco distante dall'antica Populonia) Luigi Falughi Pistino. L'opera dovette essere già pronta nel 1602, perchè in quell'anno ottenne in Siena l'approvazione dell'Inquisitore generale e del Vicario generale. Poi, non si sa bene per qual motivo, non è stata pubblicata ed è rimasta manoscritta nel convento domenicano di Siena. I monaci olivetani la conobbero soltanto nel 1632 a seguito delle ricerche dell'abate del Testa. Da quell'anno ne furono tratte subito varie copie a mano [59] e si comprese in pari tempo che tutto il valore dell'opera del Lombardelli dipendeva dalla *vita* del domenicano da Populonia, cui l'autore si riferisce con ripetute dichiarazioni [60]. Ma per quante ricerche ne

57. "Favit Deus coeptis; cum primum enim legatus vir in suo versaretur munere, occurit beati patris vita a fr. Gregorio Lombardellio ordinis Praedicatorum S. T. magistro, viro celebri, Senensis Inquisitionis consultore, et qui Sanctorum multorum res gestas contaverat, descripta, miraculis referta maximis, cum eroicis virtutibus, quibus sanctorum maximis Bernardus Pater coequandus: etc." (vol. I, fol. 214).

58. Cfr. J. Quetif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetiae Paris., 1721, vol. II, pp. 884, 885. Omettono però nell'elenco delle opere la *vita* del beato Tolomei, che era tuttavia stampata quando i detti autori composero gli *Scriptores O. P.*
Anche Orazio Lombardelli, professore all'Università di Siena, e fratello del domenicano, cui lo stesso Lombardelli dice di essere ricorso per leggere il manoscritto di fr. Giov. Battista da Populonia, nella sua opera *Del Ragguaglio de gli Scrittori Spirituali*, parte Prima, Firenze, 1592, pp. 43, 44; non elenca la *vita* del Tolomei tra le opere del domenicano già pubblicate o da pubblicare. Ciò però indica soltanto che in quell'anno non era stata ancora composta. Hanno mosso severe critiche al metodo poco storico del Lombardelli: G. Sanesi, *L'origine dello Spedale di Siena e il Suo più antico statuto*, Siena, 1898, pp. 14, 15; e, prima, G. A. Pecci, *Storia del Vescovado di Siena*, Lucca, 1748, pp. 239, 294.

59. Se ne conoscono due copie, una nell'archivio di Montoliveto Maggiore e un'altra nella Biblioteca Comunale di Siena (Cod. K. VII, 21). In questa seconda si legge anche l'approvazione dell'Inquisitore generale di Siena, frate Zaccaria "Urceolus" e di Fausto Melari, vicario di Siena. Queste due copie sono sostanzialmente identiche, mentre l'edizione stampata a Lucca se ne discosta alquanto.

60. "Io seguito i detti del M. R. P. Maestro Fra Gio. Battista a Populonia Domenicano, figlio di questo nostro Convento di san Domenico di Campo Regio, coetaneo e amico di esso B. Bernardo, e fratello di Fr. Guglielmo da Populonia, allievo di Bernardo, che era monaco e discepolo del detto Beato, dalla voce del quale raccolse il nostro Fr. Gio. Battista la di lui vita e lasciolla scritta in latino

sian state fatte, non si è trovato nulla. Anche dell'autore di questa presunta *vita* si conosce ben poco [61], mentre nelle *Familiarum Tabulae* si ha notizia del fratello, l'olivetano fra Guglielmo da Populonia, che è novizio a Roma nel 1379, tra i monaci della stessa comunità l'anno successivo, nel 1381 a san Girolamo d'Agnano a nei successivi 1382 e 1383 a san Ponziano di Lucca. Il *Necrologium* lo dice morto nel 1384. In detto libro, da mano posteriore, è aggiunta al suo nome la notizia: *ab hoc discipulo B. Bernardi collegit vitam eius Fr. Io. Baptista a populonia, frater,* ma, evidentemente tale aggiunta dipende dalle affermazioni del Lombardelli. Il beato Bernardo è morto nel 1348; può essere stato suo discepolo questo monaco novizio nel 1379? L'abate Lugano lo esclude senz'altro [62]. Però ci pare che non si possa escludere che sia entrato tra gli olivetani in età avanzata, anzi il fatto che sia morto cinque anni dopo lo può quasi confermare, nel qual caso potrebbe essere che avesse conosciuto il beato Bernardo molto prima di divenire monaco. Comunque per questa e altre ragioni l'abate Lugano concluse a suo tempo: *quando viene meno il fondamento, crolla l'intero edificio* [63]. Di opposta opinione è invece don M. Scarpini, il quale, basandosi sul fatto che l'Inquisitore e il Vicario di Siena dovevano pur farsi mostrare l'opera cui il Lombardelli si riferisce prima di concedere la loro approvazione alla nuova *vita* del Tolomei, le riconosce grande valore storico, *fondamentale per la storia di Monte Oliveto* [64]. Anche in questo senso però ci pare che la questione non sia risolta perchè bisognerebbe conoscere con certezza a quali criteri si riferiva l'autorità ecclesiastica per approvare la *vita* di un santo. Si dovrebbe poter verificare l'ipotesi dello Scarpini, per ritenerci soddisfatti. Il cammino invece è ancora aperto, pur ritenendo intorno alla vita del fondatore quanto ci dicono le altre fonti, dobbiamo riconoscere che quanto sappiamo dal Lombardelli non è ancora criticamente accertato.

Intanto, stanchi di cercare la *vita* scritta da fr. Gerolamo da Populonia —la cercarono in più riprese, ma specialmente intorno al 1656 a causa del processo di canonizzazione— gli olivetani affidarono a don Bernardino Pacinelli l'incarico di curare la stampa della *vita* scritta dal Lombardelli; ciò che fu fatto a Lucca nel 1659 [65]. Con questo, ovviamente, la

con mano antichissima che appena s'intende." (LOMBARDELLI, *Vita* ecc., Lucca, 1659, p. 128).

61. In A. TANTUCCI, *Historia Conventus S. Dominici ad Campum Regium* (Bibli. Comun. di Siena., Cod. B. X. 2, fas. XXIV, art. IV, n. VIII, IX, X), si hanno soltanto brevi notizie.

62. P. LUGANO, *Origine e Primordi* ecc., pp. 41, 42.

63. P. LUGANO, *op. cit.*, ibid.

64. M. SCARPINI, *op. cit.*, p. 12.

65. Si veda la descrizione attenta e minuziosa di P. LUGANO, *op. cit.*, p. 36 nota 2. Lo stesso pensa che la morte dell'ab. Lancellotti avvenuta nel 1644 abbia contribuito

questione non era risolta, se non in via di fatto. Ma le incertezze continuarono, anzi divennero polemiche. In occasione della pubblicazione della *vita* del beato Tolomei stampata nel 1746 da don Alessandro Bossi, monaco olivetano di san Michele in Bosco di Bologna [66], nel periodico fiorentino *Le Novelle Letterarie,* dell'abate Lami, dopo una prima lusinghiera recensione [67], l'anno successivo un *amico straniero* dello stesso abate Lami pubblicò una serie di appunti critici, con censure molte e gravi sulla storicità della *vita* del beato Bernardo, scritta dal Bossi, il quale aveva attinto come a fonte principale al Lombardelli [68]. Qualcuno rispose, e fu l'abate olivetano Cherubino Besozzi, ma per motivi non ancora ben chiari quella risposta [69] è rimasta manoscritta nell'abbazia di Montoliveto e di essa si sono serviti in primo tempo l'abate Bernard Maréchaux per la sua *Vie du B. Bernard Tolomei* (Florence 1888) [70],

non poco alla pubblicazione; forse il grande storico si era opposto all'opera del Lombardelli?

66. D. A. Bossi, *Della vita del Beato Bernardo Tolomei fondatore della Congregazione di santa Maria di Monte Uliveto, dell'Ordine di san Benedetto,* libri quattro, Bologna, 1746, pp. 155.

67. *Le Novelle Letterarie* pubblicate in Firenze l'anno MDCCXLVI, tomo VII, coll. 421, 422. Si diceva, tra l'altro: "se tutte le vite di coloro cui venera la Chiesa sugli altari, fossero scritte com'è la presente, non avrebbero occasione alcuna gli eretici di deriderci, quai poco esatti in riferire, o troppo facili in credere, alcune mirabili azioni de' santi: poichè tutto è appoggiato a valevolissime testimonianze".

68. *Le Novelle Letterarie* ecc. MDCCXLVII, tomo VIII, coll. 115-119; 133-135; 147-150. L'ab. Lami tuttavia vuol premettere a queste censure alcune parole di introduzione, per non contraddirsi con quanto detto l'anno prima, e cioè: "perchè, quando io lodo alcuna cosa, non per questo voglio che si creda che essa vada esente da ogni difetto; ma intendo che secondo la natura delle cose mortali, sempre difettose, ha del buono da commendarsi".

69. Il manoscritto del Besozzi, di cui si conserva copia ma non l'originale, porta il titolo: *Riflessioni sopra le Novelle dell'abate Lami intorno alla vita del B. Bernardo composta da P. D. Alessandro Bossi,* di D. Cher(ubino) Bes(ozzi) Mon. Uliv. Milan. Il Besozzi prende senz'altro posizione in favore della *vita* del Lombardelli, ma forse con eccessiva facilità. L'opera non fu stampata, sia per non offendere l'autore delle critiche, individuato nel cav. Gio. Antonio Pecci (autore della *Storia del vescovado di Siena, sopra citata* — nota 58 —) amico dei monaci olivetani e fratello del nuovo generale don Giuseppe Pecci, che finì poi vescovo di Montalcino; sia per non nuocere continuando nella polemica alla causa di canonizzazione del beato, che in quegli anni si trattava presso la Congregazione dei Riti (1740-1768). Cfr. P. Lugano, *Origini e Primordi* ecc., pp. 14, 17; Id., *La causa di canonizzazione del B. Bernardo* ecc., pp. 204, 285.

70. Questa vita dell'ab. B. Maréchaux, scrittore di teologia mistica (cfr. F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie,* Paris, 1950, 2.ª ed., pp. 329, 330), che ha pur dedicato alla storia olivetana, specialmente sotto l'aspetto della spiritualità, la propria attenzione (cfr. *La spiritualité Olivetaine,* in *Cahiers Thomistes,* 1927, fasc. del 25 Dicembre, e molti articoli, brevi ma precisi, nel *Bulletin de N. D. de la Sainte-Esperance* di Mesnil Saint-Loup (Aube) dal 1895 in poi), è stata tradotta anche in italiano da Mons. Telemaco Barbetti e pubblicata in Siena nel 1890. In data più recente (Rovigo 1948) don I. Minucci ne ha curata una nuova traduzione, ritoccando in parte anche il testo. Ma il tentativo si è rivelato insufficiente: si veda

e poi con maggior cautela l'abate Lugano per i suoi studi sulle origini della congregazione. Ma, tutto ponderato, dobbiamo concludere che l'opera del Lombardelli, cui peraltro hanno attinto tutti i biografi del beato Tolomei [71], resta con tutti i suoi interrogativi, e attende se mai sia possibile, una critica che ne stabilisca il giusto valore, non per le origini della congregazione, ma per la biografia del fondatore.

Nel periodo che va dal secolo dell'abate Lancellotti al nostro non sono mancati scrittori di storia olivetana [72]. Ma soltanto uno merita di essere ricordato, ed è l'abate don Michelangelo Belforti autore di una *Chronologia Brevis coenobiorum, virorumque illustrium vel commendabilium Congregationis Montis Oliveti Ordinis S. Benedicti, Monachorum Occidentalium Patriarcae,* stampato a Milano nel 1720. Anch'egli ripete nella prefazione —le pagine non sono numerate— il solito lamento sulla scarsità di studi storici intorno alla congregazione:

> "Jacturam hanc plorat nostra Congregatio Olivetana, nam eos qui Sanctitate vel Sapientia, Dignitate aut in gubernando Prudentia illam decorarunt, Humilitatis amor, vel studium secretioris vitae in oblivionis tumulo clausit."

Vuol in parte rimediare con indagini accurate:

> "...quantum fas fuit, adhibuisse diligentiam in veritate indaganda, ventilanda, quam erui ex manuscriptis in nostro Archicoenobio M. Oliveti Majoris servatis, vel in Monasterio Mediolanensi S. Victoris ad Corpus custoditis."

quanto molto opportunamente I. Tassi ha scritto a proposito in *Benedictina* III (1949), p. 158.

71. P. Carpenterio Neap., *B. Bernardi Ptolomei Congregationis S. Mariae Montis Oliveti conditoris Vitae libri quinque,* Neap., 1642, pp. 248; G. di Franco, *La luna, predica panegirica in lode del B. Bernardo Tolomei fondatore della Religione Olivetana,* Siena, 1644; D. Beccoli, *Il Deserto Trionfante; Vita del B. Tolomei da Siena, Fondatore della Religione di Mont'Oliveto,* Siena, 1645; M. Oraffi, *Vita del B. Bernardo Tolomei,* Venezia, 1650, pp. 290. Anche i Bollandisti (*Acta SS.,* Augusti tom. IV — die XXI Aug. — Venetiis, MDCCLII, pp. 464-487) hanno attinto al Lombardelli; però, va notato a loro merito, citano anche molte espressioni del *Chronicon* di A. da Barga (p. 475 segg.), allora ancora manoscritto. Inoltre seguono il Lombardelli le *Vite* già ricordate di A. Bossi e B. Marechaux. Sono queste le opere più notevoli; non sono poi mai mancate in ogni tempo delle rapide biografie a scopo divulgativo. Segnaliamo le ultime: M. Scarpini, *Beato Bernardo Tolomei,* Roma, 1939, pp. 69; C. Campoli, *Il beato Senese Bernardo Tolomei,* Siena, 1948, pp. 31. Un ultimo problema che riguarda la biografia del beato Tolomei è quello della sua sepoltura; infatti non conosciamo il luogo dove riposa il suo corpo, nonostante le ricerche più volte tentate. A proposito si conserva nell'archivio di Montoliveto un'opera manoscritta dell'abate P. Rosini († 1807). *Relazione dei nuovi motivi per li quali si è fatta nuova ricerca del Beato Bernardo Tolomei.*

72. Tra questi ha scritto molto l'olivetano don Bonaventura Tondi da Gubbio († 1695), ma non sempre con rigoroso metodo storico. La sua opera più importante, relativamente, è *L'Oliveto illustrato,* Venezia, 1684.

Ma la sua opera non è molto più di un prontuario, prezioso certamente perchè teso a fermare notizie e memorie che altrimenti sarebbero state smarrite; però bisogna anche notare che nonostante la diligenza dichiarata, non sempre è esatto e preciso [73]. Segue la divisione della congregazione in sei *provinciae* (*Etruriae* —che comprende anche i monasteri della Liguria— *Veneta, Aemiliae, Umbriae, Insubriae, Regni*) e per ogni provincia elenca le località (o *nationes*) in cui vi sono uno o più monasteri; ricorda in breve la fondazione ed enumera una serie di monaci che o per santità od altro sono degni di memoria. All'opera sono premessi ben sette indici [74] che ne rendono più facile la consultazione.

Ma ormai anche per la congregazione olivetana, anzi per essa più che per altri ordini religiosi, si avvicina il turbinoso secolo XIX, che nella successione di tragici eventi riduce la famiglia olivetana a pochissimi membri. Da essi però partirà anche la rinascita, specialmente per opera del cardinale Placido Schiaffino († 1889) [75] che ne assicura in un primo tempo la vita, e del venerato abate generale Ildebrando Polliuti († 1917) [76], tempra austera di asceta che ha saggiamente operato nella formazione monastica delle nuove generazioni, ma che ha altresì il merito di aver preparato una vera rinascita di studi storici che si riassume nel nome dell'abate Placido Lugano († 1947).

Gli studi dell'abate Lugano

Come il lettore avrà notato, il nome dell'abate Lugano ci ha fatto da guida per buona parte di questa rassegna. Da lui e dalla sua opera infatti non può prescindere chi intenda studiare la storia olivetana. Ad essa egli dedicò quarant'anni di indefesso lavoro e una intelligenza storica sicura e universalmente riconosciuta. Se per la congregazione di Montoliveto

73. Si veda un esempio notevole di un errore del Belforti in: L. Perego, *La "Russiae Geographia" di Antonio di Guccio da Barga*, in *R. S. B.*, I (1906) pp. 446-453.

74. Sono i seguenti: 1.°: *Index nationum Congregationis Olivetanae;* 2.°: *Index sanctitate praestantium Congregationis M. Oliveti* (indica 32 nomi); 3.°: *Index Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum Olivetanae Congregationis* (sono rispettivamente: 3, 2 e 20); 4.°: *Index Abbatum Generalium Congregationis M. Oliveti, Ord. S. Benedicti, tempore successivo;* 5.°: *Index Scriptorum Congregationis M. Oliveti, qui sua opera typis evulgarunt, ordine alphabetico* (indica 67 nomi); 6.°: *Index nominum, Cognominum et Patriae quorumcunque Monachorum Congregationis M. Oliveti, qui in hoc volumine adnotantur, ordine alphabetico signatus;* 7.°: *Index Coenobiorum Congregationis M. Oliveti per alphabetum expressus* (non è però completo).

75. S. Vismara, *Il Card. Schiaffino, benedettino di Montoliveto*, in *R. S. B.*, IX (1918), pp. 206-224; P. Lugano, *Leone XIII, i Benedettini e il Card. Schiaffino*, in *L'Osservatore Cattolico* di Milano, 1910, pp. 26-29.

76. P. Lugano, *Il P. D. Ildebrando Polliuti, abate Generale dei monaci benedettini di Montoliveto* (1854-1917), Foligno, 1918, pp. 152.

è un vanto il poter annoverare tra i suoi pochi monaci dell'inizio del secolo il fondatore della *Rivista Storica Benedettina,* per la storia olivetana l'opera dell'abate Lugano ha una funzione insostituibile, tanto che se fosse mancata, non sapremmo indicare a qual punto sarebbe rimasta la detta storia. Già abbiamo detto della sua opera a proposito della edizione critica del *Chronicon* di Antonio da Barga. Ma gli scritti del Lugano sull'argomento sono numerosissimi [77]. Fondamentale per lo studio delle origini della congregazione è il volume secondo dello *Spicilegium Montolivetense* intitolato: *Origine e Primordi dell'Ordine di Montoliveto* [78], nel quale con minuziosa e vasta indagine dei documenti, sottopone a severa critica un periodo che pur era parso particolarmente irto di difficoltà, e ne ha fatto il periodo meglio conosciuto. Ma la sua attività non si è limitata a questo: ha illustrato gli artisti della congregazione [79], gli uomini più rappresentativi nel governo della stessa [80], i rapporti che ebbero con i monaci di Montoliveto santi e uomini celebri [81], le prime

77. Per tutti gli studi, note e articoli pubblicati dal Lugano intorno alla storia olivetana fino al 1924 si ha un elenco completo in *R. S. B.*, XV (1924) pp. 306-428. Una bibliografia che comprende gli studi principali sullo stesso argomento fino al 1929 si ha in *L'Italia Benedettina* a cura di P. Lugano (Roma, 1929) pp. 521-526. In *Un Quarantennio di Sacerdozio monastico* (Profilo bibliografico dell'ab. P. T. Lugano, a cura degli Amici nel XL anno dalla Ordinazione Sacerdotale) Roma, 1939, pp. 136, si ha un elenco fino a tale data, ma è incompleto. A questi repertori per una completezza essenziale, si aggiungano gli studi: *L'Istituzione di Monte Oliveto* in *Bullettino Senese di Storia Patria,* n. s. XI (1940) fasc. III (in estratto pp. 14); e *Inizi e primi sviluppi dell'Istituzione di Monte Oliveto,* in *Benedictina* I (1947), pp. 43-81.

78. Lo studio è apparso prima nelle sue linee essenziali in *Bullettino Storico Senese,* IX-X (1903-1904).

79. *Memorie dei più antichi miniatori e calligrafi olivetani,* Firenze, 1903, pp. 110; *Di fra Giovanni da Verona maestro d'intaglio e di tarsia e della sua scuola,* 1905, pp. 110; *La Tarsie di fra Giovanni da Verona nella Camera della Segnatura nel Palazzo Vaticano,* in *R. S. B.*, III (1908) pp. 255-264; *Dell'arte del ricamo tra i monaci di Montoliveto,* ibid., V (1910) pp. 541-559; *Corali e minii di Montoliveto Maggiore a Chiusi,* ibid., VI (1911) pp. 36-55.

80. *Gli abati di Sassovivo e di santa Maria in Campis,* Foligno, 1903, pp. 20; *I fondatori di Montoliveto e la Confraternita dei Disciplinati in Siena,* in *R. S. B.*, I (1906) pp. 54-61; *L'abate fra Angelo da Albenga, generale dell'Ordine di Montoliveto,* ibid., V (1910) pp. 541-559; *Serie cronologica dei Vescovi dell'Ordine di Montoliveto,* ibid., XII (1921) pp. 215-266; *L'abate Fabrizio Malaspina e l'istoria della sua famiglia,* Tortona, 1910, pp. 16; *Serie degli Abati di san Miniato al Monte,* in *R. S. B.*, XIII (1922) pp. 251-257; inoltre la biografia ricordata (v. nota 76) dell'abate generale I. Polliuti.

81. *Il Sodoma e i suoi affreschi a sant'Anna in Camprena, Siena,* 1908, pp. 12; *Perchè sia rammentato il soggiorno di T. Tasso e di F. Liszt a Santa Maria Nova sul Foro Romano,* in *R. S. B.*, VI (1911) pp. 401-412; *Santa Caterina da Siena e i monaci di Montoliveto,* ibid., VII (1912) pp. 161-173; *Una lettera inedita di A. Traversari ai monaci olivetani di san Michele in Bosco* (*Bologna*), ibid., VIII (1913) pp. 49-56; *Gentile da Fabriano e l'Ordine di Montoliveto,* ibid., XVI (1925) pp. 305-321; inoltre lo studio citato (v. nota 48) sui Cardinali protettori della congregazione olivetana.

costituzioni [82], e con particolare amore la storia di santa Francesa Romana, fondatrice delle Nobili Oblate olivetane di Tor de' Specchi in Roma [83]. Come si vede una operosità straordinaria, cui soltanto possiamo rimproverare di non averci dato una storia completa della congregazione, che pur aveva promesa[84], ma che forse la mentalità positivista del suo tempo, per cui tutto bisognava indagare prima di operare una sintesi, gli ha impedito di condurre a termine.

La sua linea storiografica si compone in una visione unitaria della storia benedettina, concordando sostanzialmente con quanto aveva già affermato il Lancellotti. Anzi a qualcuno è parso di poter rimproverare all'ab. Lugano una visione incentrata troppo sulle congregazioni indipendenti, derivate dal tronco principale, per lo sviluppo della storia monastica d'Italia, a scapito di quei monasteri che hanno rappresentato per vari secoli l'ordine di san Benedetto senza appartenere ad una determinata congregazione [85].

Conclusioni

Da quanto esposto appare intanto chiaramente come la storia della congregazione olivetana sia incompiuta e frammentaria. Incompiuta perchè possediamo soltanto un capitolo, quello delle origini, dovuto all'abate Lugano, e frammentaria perchè dopo l'opera del Lancellotti nessuno ha ridotto ad unità quanto riguarda i singoli monasteri. Perchè, abbiam già detto, una congregazione monastica non è un ente astratto, ma più degli altri ordini religiosi, per la sua stessa fisionomia giuridica, è legata ai singoli monasteri. L'opera di un benemerito studioso, più volte citato, don Modesto Scarpini, *I Monaci Benedettini di Monte Oliveto,* è stata

82. *Delle più antiche Costituzioni monastiche di Montoliveto,* in *R. S. B.*, I (1906) pp. 184-195, 364-407; *Il primo corpo di Costituzioni monastiche per l'Ordine di Montoliveto (1445)*, Roma, 1911, pp. 120; *Monte Oliveto Maggiore nel VI Centenario della fondazione, MCCCXIX-MCMXIX: la "Charta Fundationis" del 26 Marzo 1319, i documenti più antichi, i Vescovi e i monasteri dell'Ordine di Montoliveto,* Roma 1919, pp. 40; *L'Ordine di Monteoliveto e la conferma apostolica di Clemente VI (1344)*, in *R. S. B.*, XVI (1925) pp. 253-256.

83. *Santa Francesca Romana nella memoria dei contemporanei e dei posteri,* in *R. S. B.*, III (1908) pp. 40-200; *L'Istituzione delle Oblate di Tor de' specchi secondo i documenti,* ibid., XIV (1923) pp. 272-308; *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana) 1440-1453,* (Studi e testi a cura degli Scrittori della Biblioteca Vaticana) 1945, pp. XL, 346.

84. Cfr. *L'Italia Benedettina,* p. 579, nota 8. Già prima, nel 1925, aveva annunciato come vol. II delle *Monografie di Storia Benedettina: "De Historia Ordinis Montis Oliveti (1313-1910) sub Regula S. Benedicti"*, che non è stato pubblicato, se mai sia stato composto. Purtroppo, attesa la tragica e repentina fine del venerando abate (5 Ottobre 1947) non si è avuto modo di conservare in ordine la sue carte manoscritte, depositate, per la maggior parte, nell'archivio di Montoliveto Maggiore.

85. G. Penco, *Per una storia del monachesimo in Italia (Prospettive e rilievi)*, in *Benedictina,* VI (1952) pp. 174-183.

condotta con metodo volutamente contrario a quello del Lancellotti, per cui, per non estendersi ai singoli monasteri e dare l'impressione di fare degli appunti (ed effettivamente il Lancellotti questa impressione un po' la dà, ma se si considera solo il secondo libro) si èlimitato ed è caduto nel difetto opposto, ossia quello di mettersi soltanto dal punto di vista del governo generalizio. Infatti l'opera procede di generalato in generalato, seguendo il *Chronicon Cancellariae* prima e gli estratti degli *Acta Patrum* poi, che vengono dall'autore fedelmente citati sotto il nome di ogni abate generale, tanto che si potrebbe ritenere l'opera come una edizione dei due volumi dell'archivio di Montoliveto. Non vogliamo dire che in tal modo siano sfuggiti all'autore fatti notevolissimi, però siamo ricaduti nell'elencazione, più completa certo ed utile, ma sempre priva di un orientamento, di un giudizio, che pur sono indispensabili per avere una vera storia.

Se rivolgiamo l'attenzione ai monasteri che sono appartenuti alla congregazione, la frammentarietà è ancora più evidente. Per la maggior parte di essi, dopo l'opera del Lancellotti, non possediamo una monografia vera e propria. Alcuni, come quello di san Girolamo di Quarto [86], di Prato [87], di san Miniato al Monte di Firenze [88], di Rodengo (Brescia) [89], di Sassovivo (Foligno) [90], di Sant'Elena di Venezia [91], di san Bartolomeo di Firenze [92], di Sant'Andrea di Volterra [93], di Villanova Sillaro [93a], e l'archicenobio di Montoliveto Maggiore [94], hanno avuto anni

86. N. SCHIAPPACASSE, *Il Monastero di Quarto, Origine e Storia,* Pavia, 1904.

87. M. SCARPINI, *Origini del Monastero Olivetano della Sacca di Prato,* in *Archivio Storico Pratese,* XVI (1938) pp. 1-11; ID., *La famiglia olivetana di san Bartolomeo in Prato dagli inizi alla soppressione,* ibid., XVII (1939) pp. 1-12; ID., *L'Olivetano pratese don Filippo Guillicioni spedalingo di S. Maria Nuova in Firenze,* ibid., XVIII (1940) pp. 1-16.

88. P. LUGANO, *San Miniato a Firenze, storia e leggenda,* Firenze, 1902; pp. 48; ID., *L'Ordine di Montoliveto e san Miniato al Monte sopra Firenze,* in *R. S. B.,* XIII (1922) pp. 231-251; più recentemente si sono avute delle guide per turisti, prive di indicazioni bibliografiche, piuttosto che vere monografie storiche. Cfr. per esempio: P. BARGELLINI, *San Miniato al Monte,* Firenze, 1956, pp. 33; A. DONATELLI, *San Miniato al Monte di Firenze nella storia e nell'arte,* Firenze, 1957, pp. 30.

89. L. F. FE' D'OSTIANI, *Il comune e l'abbazia di Rodengo,* Brescia, 1886.

90. P. LUGANO, *Le chiese dipendenti dall'abbazia di Sassovivo presso Foligno,* in *R. S. B.* VII (1912) pp. 47-94; più recentemente segnaliamo brevi "excursus" storico-artistici di A. ANDREOLA, *Una stupenda abbazia abbandonata nel cuore dell' Umbria,* in *Arte Cristiana,* XLVI (1958) pp. 163-165; *L'abbazia di Sassovivo,* in *L'Universo,* XXIX (1959) pp. 1233-1244.

91. R. GALLO, *La chiesa di sant'Elena,* Venezia, 1926.

92. G. POGGI, *La chiesa di San Bartolomeo a Monte Oliveto presso Firenze,* in *Miscellanea d'arte,* I (1903) N. 4, pp. 57-64.

93. M. BATTISTINI, *La Chiesa e il monastero di sant'Andrea di Volterra,* in *R. S. B.,* XI (1916), pp. 88-126.

93a. G. AGNELLI, *Memorie storiche sul comune e la chiesa abbaziale di Villanova Sillaro,* Lodi, 1895. Era stato pubblicato in precedenza in *Archivio Storico per la Città e Comuni del circondario di Lodi,* XIII (1894), pp. 97-168.

94. P. LUGANO, *Montoliveto* in *L'Italia Benedettina,* pp. 519-593; G.-M. THO-

addietro studi notevoli. Altri invece sono stati studiati nei vari raggruppamenti regionali, come quelli del milanese [95], e di Perugia [96]. Soltanto di pochi abbiamo studi recenti, come per Civate [97], San Vittore al Corpo di Milano [98], Finalpia [99], e la fondazione olivetana di Padova [100].

Appare evidente che, sotto questo aspetto, la situazione si presenta piuttosto precaria; ma non crediamo, pur ammettendo l'eccellenza del metodo seguito dal Lancellotti, che per comporre una storia della congregazione olivetana, si debbano prima possedere recenti e complete monografie su ogni monastero; oggi la moderna metodologia storica sa bene come i due aspetti, quelli della sintesi e dell'analisi, si possano integrare a vicenda.

E questa storia della congregazione olivetana dovrebbe a sua volta esse inserita nella storia monastica d'Italia. Perchè se è ovvio che storie generali del monachesimo non si possono attardare sulle vicende del monachesimo italiano, questo è ancor più vero per il monachesimo olivetano, che di esso costituisce solo una parte. E infatti nelle storie generali

MAS, *L'Abbaye de Mont-Olivet-Majeur, Essai historique et artistique,* Sienne, 1898 [2], pp. 222; abbiamo inoltre alcune guide per turisti: L. PEREGO, *Guida illustrata di Montoliveto Maggiore,* Siena, 1903, pp. 190; R. CAPRA, *Monte Oliveto Maggiore,* Monza, 1939, pp. 142.

95. S. VISMARA, *Monasteri e Monaci Olivetani nella Diocesi Milanese,* Milano, 1907, pp. 79; ID., *Un catalogo d'Archivio del 600 (San Vittore di Milano),* in *R. S. B.,* VIII (1913), pp. 350-357; ID., *Gli ultimi benedettini del milanese nella vita del sec. XVIII,* in *Boll. dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano,* estratto dal n. 47 (1932) pp. 22; per il monastero di Baggio cfr.: L. SCAZZONI, *Il monastero di santa Maria di Baggio dei Padri Olivetani,* in *Arte Cristiana,* XLII (1954) pp. 81-86.

96. A. PANTONI, *Monasteri sotto la Regola di san Benedetto a Perugia e d'intorni,* in *Benedictina,* VIII (1954) pp. 231-256.

97. G. BOGNETTI-C. MARCORA, *L'Abbazia Benedettina di Civate,* Civate, 1957, pp. 231.

98. F. REGGIORI, *Il Monastero olivetano di san Vittore al Corpo in Milano,* Milano, 1954, pp. 97. Sono pure da ricordare due articoli del Card. I. SCHUSTER, *Gloria di santità e di splendore d'arte nella Basilica di san Vittore,* in *Riv. Diocesana Milanese,* XXVIII (1938), pp. 271-272; *La Consacrazione della cappella di s. Benedetto e i fasti agiografici della basilica di san Vittore "ad corpus",* Milano, 1938, pp. 15.

99. G. PENCO, *L'abbazia di Finalpia nella storia e nell'arte,* Finalpia, 1955, pp. 55. (Lo studio è corredato di una *Bibliografia,* a p. 55, nella quale però non figura il nome dell'ab. Lancellotti, che pure ha trattato nella sua opera dell'argomento, cfr. *Hist. Oliv.,* pp. 237-243); ID., *Elenco dei beni di Finalpia del secolo XVII,* in *Benedictina,* XIII (1959), pp. 53-62.

100. P. SAMBIN, *Ildebrandino Conti e l'introduzione dei monaci olivetani a Padova,* in *Ricerche di Storia Monastica medioevale,* Padova, 1959 pp. 33-51. Lo studio era già apparso in *Benedictina,* III (1949), pp. 249-277. Il volume contiene anche la trascrizione di documenti di grande valore per la storia degli olivetani a Padova (pp. 131-149).

dell'ordine di san Benedetto, della storia olivetana si hanno solo accenni [101].

Eppure riteniamo che, ricomposta prima in se stessa e poi inserita nella progettata storia monastica d'Italia [102], la storia del monachesimo olivetano abbia un significato concreto nella rivalutazione, almeno parziale, di periodi che abitualmente sono chiamati di decadenza, e altresì nella concezione della vita monastica cui oggi si tende avvicinarsi, spogliandola di tutto l'accessorio, concezione che i monaci olivetani dei secoli XIV e XV ben conobbero e attuarono nei loro monasteri sparsi in tutta Italia, contro l'opposto atteggiamento di certo umanesimo paganeggiante. Per questo ci è parso utile tracciare la presente rassegna, utile specialmente, confidiamo, per chi voglia compiere ulteriori passi in questo pur modesto settore della storia ecclesiastica d'Italia.

Abbazia di Seregno. Settembre 1960
(Milano)

101. Si veda per es. Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît,* tom. III (1948), pp. 22, 23, 37; tom. IV (1948), pp. 169, 272; tom VI (1949), p. 84; tom. VII (1956), pp. 82, 120, 303; P. Cousin, *Précis d'histoire monastique,* Paris, s. d., pp. 377, 385.

102. Già desiderata e progettata dal card. Angelo M. Quirini (1680-1759) monaco cassinese e poi vescovo di Brescia (cfr. *De monastica Italiae historia conscribenda,* dissertatio authore D. Angelo M.ª Quirino veneto, congr. cassinensis monacho et historiographo, Romae, MDCCXVII) ma rimasta ancora nei desideri di tutti. Cfr. T. Leccisotti, *De Monastica Italiae historia conscribenda (Osservazioni e Proposte),* in *Benedictina,* V (1951), pp. 323-328; G. Penco, *Per una storia del monachesimo in Italia (Prospettive e rilievi),* ibid., VI (1952), pp. 174-183. Abbiamo appreso con piacere che don Gregorio Penco ha preparato una *Storia del Monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo.* Ci auguriamo di vedere presto quest'opera, alla quale il dotto monaco di Finalpia potrà far seguire altri volumi per avere così completa la desiderata *Storia Monastica d'Italia.*

IGNACIO DE MADRID, O.S.H.

LA ORDEN DE SAN JERÓNIMO EN ESPAÑA

PRIMEROS PASOS PARA UNA HISTORIA CRÍTICA

I. Historiografía de la Orden

Los primeros intentos de historiar la Orden de San Jerónimo arrancan de lo ordenado por Fr. Alonso de Oropesa, General de la Orden, en el Capítulo de 1459, al mandar que "cada un Prior de los monasterios de nuestra Orden hiciesen escribir el fundamento de su monasterio, porque fuese dada razón de ello a los que la quisiesen saber..." [1]. Aquí empieza la gestación de la historia de la Orden, que debió ser más trabajosa que lo que a primera vista parece, pues hasta 1600 no ve la luz la primera crónica oficial.

La disposición del P. Oropesa no tuvo entonces otro alcance que recoger las noticias de cada monasterio a fin de preparar la documentación que un día pudiera hacer falta para la composición de una Historia General. El resultado inmediato fueron algunas crónicas y relaciones particulares, que serían más tarde la base y el material preciso para la historia. "Si se hiciera esta diligencia antes —opina el P. Sigüenza— hubiera sido de gran consideración" [2].

Luego, más tarde, parece se intentó reunir todo en un solo cuerpo, según dan pie para creerlo dos notas manuscritas que se conservan en El Escorial entre los papeles y documentos referentes a la historia de la Orden, que se enviaron al P. Sigüenza para su cometido.

Estas notas manuscritas —la primera de fines del s. XV y comienzos del XVI y la segunda de unos años más tarde— nos dan indicio de que por entonces habría algún monje que tenía las manos puestas en la

1. *Relación histórica del Monasterio de Guadalupe desde 1389 a 1479*. Ms. de la Biblioteca del Escorial. El P. Sigüenza retrasa la fecha de esta disposición al año 1468. Cfr. *Historia de la Orden de San Jerónimo,* tomo I, Madrid, 1907, p. 382.
2. *O. c.*, p. 383.

empresa de componer la historia de la Orden, que, según dice una de las notas, "se desea por las personas de la Orden y la piden cada día hombres graves del reino" [3].

Si es que el *Chronicorum Fratrum Hieronymitani Ordinis libri tres,* de Fr. Pedro de la Vega, impreso en Alcalá en 1539 [4], no es el resultado de estos esfuerzos, tenemos que decir que debieron fracasar ambos intentos, si bien los datos que entonces se recogieron y los borradores comenzados se conservaron con santo afán como material precioso para la deseada crónica monástica. Es más, de unos a otros irían comunicándose el plan que se había de seguir y la traza y forma de la misma.

Así las cosas, en el penúltimo Capítulo General del s. XVI se vuelve a acometer la empresa, pero esta vez desde una doble vertiente. Al P. Fr. José de Sigüenza se le confía la vida del Santo Fundador y al Padre Fr. Juan de la Cruz la narración de los hechos o crónica propiamente dicha. Este último, aunque su obra exigía investigaciones minuciosas, presentó su escrito ya acabado y completo el año 1591, cuatro años antes que saliera impresa la parte encomendada al P. Sigüenza. Se dio a los censores de la Orden y de fuera; fue presentada al Capítulo General que se celebraba en el mismo año de 1591, y aprobada y dada por buena por el Definitorio, quien mandó se imprimiera a la brevedad a que hubiera lugar. Por último, se obtuvo el privilegio de impresión y se dispuso todo para la prensa. Sin embargo —no se sabe por qué—, la obra no salió a luz, sino que fue a parar al Monasterio del Escorial, donde inédita se guarda en los estantes de la Biblioteca [5].

El manuscrito de dicha historia forma un volumen de 434 folios y su título es: *Historia de la Orden de St. Hierónymo Doctor de la Iglesia, y de su restauración y fundación en los reynos de España.* En el Prólogo al lector —que sigue a las consabidas aprobaciones, privilegios y dedicatoria— se dan las razones que hubo para escribir la historia de la Orden y se consignan las fuentes bibliográficas y documentales utilizadas [6].

Archivada la Historia de Fr. Juan de la Cruz, la Historia de la Orden de San Jerónimo pasa a ser obra de las manos del P. Sigüenza, por mandato del P. General, Fr. Miguel de Salazar, por el año de 1594;

3. Cfr. Luis VILLALBA Y MUÑOZ, O. S. A., en el Prólogo a la edición de *La Historia del Rey de los Reyes,* del P. SIGÜENZA, El Escorial, 1916, pags. 164-166.

4. Esta Crónica comienza por la historia de los monjes que vivieron en tiempos de S. Jerónimo. Es obra sucinta,, bien escrita en latín selecto (hubo otra edición en castellano publicada el mismo año y en la misma ciudad e imprenta) y muy documentada en cuanto a los orígenes jeronimianos en España, casas notables y varones preeminentes. Fr. JOSÉ DE SIGÜENZA, en su *Historia de la Orden...,* hace varias veces referencia a esta Crónica.

5. Sign.: &. II. 19; Cfr. J. ZARCO CUEVAS, *Catálogo de manuscritos castellanos de la Biblioteca de El Escorial,* t. 1, Madrid, 1924, p. 276-277. — L. VILLALBA, *o.c.* p. CLVIII-CLXI.

6. Cfr. L. VILLALBA, *o. c.,* p. LXXIII-LXXXIII.

a él se le entregan los originales del P. Juan de la Cruz e, incluso, entonces se reiteran a los monasterios las órdenes para que remitan al P. Sigüenza las relaciones históricas de aquellas fundaciones cuya documentación estaba incompleta o de las que figuraban en blanco. Muchas de estas relaciones se encuentran, en sus manuscritos originales, en la Biblioteca del Escorial al lado de los borradores autógrafos del mismo P. Sigüenza, y su catálogo se halla con detalle en el estudio que sobre el P. Sigüenza hace el P. Villalba, en el Prólogo de la *Historia del Rey de los Reyes* [7].

Si hacemos abstracción de los capítulos introductorios que Fr. Juan de la Cruz se vio obligado a poner para dar a conocer las relaciones que la Orden tiene con San Jerónimo como Fundador [8], podemos decir que el P. Sigüenza en su historia arranca desde el mismo punto que aquél y luego siguen paralelos, al menos en sus primeros capítulos, si bien este último da mayor amplitud a las cosas y mayor abundancia de pormenores y noticias.

La *Historia de la Orden de San Gerónimo,* de Fr. José de Sigüenza, en su segunda y tercera parte [9], vio la luz pública por primera vez en los años 1600 y 1605 respectivamente [10], y comprende las dos primeras centurias de la Orden (1373-1573).

Sobre esta obra tenemos que decir que es básica e imprescindible para el conocimiento de la Orden Jerónima, pudiendo asegurarse que hasta el presente nada se ha escrito sobre ella ni sobre alguno de sus monasterios sin hacer referencia al P. Sigüenza. Sería una labor muy interesante —que brindamos a mejores plumas— estudiar esta obra cotejándola con las fuentes que utilizó y a la luz de la crítica histórica moderna [11]. Un pequeño ensayo ha publicado en Méjico Sor María Gonzaga

7. Cfr. L. VILLALBA, *o. c.*, p. CLXVII-CLXXVI.

8. Cap. I: "Del aprovechamiento que se sigue de obras y de vidas santas que se escriben; y de la verdad que pide la historia". Cap. II: "Principio y antigüedad que se debe dar a la orden de N. P. San Hierónimo". Cap. III: "Del primero fundamento y origen de la orden, después de haber sido cardenal el glorioso S. Hierónymo". Cap. IV: "Donde se prueba que el hábito que se trae en la orden, era el mismo que usó N. P. San Hierónymo". Cap. V: "Que aunque el glorioso San Hierónymo no hizo Regla para sus monjes, no dejó de guardar alguna de las aprobadas, y como se ocupaba en los oficios divinos". Cap. VI: "De la manera que tenía de vida el santo varón con sus frailes en el monasterio..."

9. El P. Sigüenza consideró como primera parte la *Vida de San Gerónimo* de que antes hemos hecho mención, publicada en 1595.

10. Existe una segunda edición publicada en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* (volúmenes 8 y 12) por Juan CATALINA GARCÍA. Madrid, 1907-1909.

11. Elías TORMO Y MONZÓ, en su discurso de recepción leído ante la Real Academia de la Historia, que lleva por título *Los Gerónimos,* Madrid, 1919, opina que "una edición crítica del mismo, a base de tales precedentes "—está hablando de las relaciones y memoriales que se le enviaron al P. Sigüenza—" y de los rótulos y cartas comunes, resulta facilísimo, y de un interés excepcional, pues pocas veces se podrá estudiar a uno de nuestros grandes historiadores y a uno de nuestros clásicos de la

Menger, Maestra de Artes por la Universidad de Columbia y Profesora de Literatura Española en Texas [12].

Queremos dejar aquí consignado que, para nosotros los monjes de hoy —rota la tradición viva y oral— la obra del P. Sigüenza es de un valor excepcional, por ser riquísima fuente para el conocimiento del espíritu y de la espiritualidad jerónima. En ella hemos bebido y seguimos bebiendo sin cansarnos, deseando saciar nuestra sed de perfección jerónima.

Llegamos así con la Historia del P. Sigüenza hasta el año 1573 [13]. Es menester seguir haciendo historia con la benévola ansia de que sea maestra de la vida, y por eso en el Capítulo General de 1663 se ordena proseguirla desde donde la dejó Fr. José de Sigüenza. Es encomendada la tarea a Fr. Francisco de los Santos, quien en 1680 publica la *Quarta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo* [14], que comprende la tercera centuria (1573-1673); en ella sigue el mismo plan que su antecesor, sirviéndose de cuanto ha hallado "auténtico y cierto en los Archivos, Memoriales y papeles de los Monasterios, y en los libros de los Actos Capitulares de San Bartolomé, y en otras noticias de la autoridad y crédito que pide el caso" [15].

Sin embargo, en comparación con la del P. Sigüenza, es un poco pobre, no ya en cuanto al estilo, que le dista mucho, sino aun como historiador y, más en concreto, como cronista de la Orden. Da la impresión de que toda la historia de la Orden la hace converger en la del Escorial y que todo lo demás lo dice como de pasada; en el mismo desarrollo de los Capítulos Generales es superficial. No obstante tiene un valor positivo y es también fundamental para conocer la época que historia.

* * *

lengua más insuperables, pudiéndose ofrecer a la vista sus palabras y sus pensamientos a la vera de las palabras y de los pensamientos de los textos que aprovechaba. A la vez, y si fueramos ricos, ¡qué edición de lujo más hermosa no se lograría, cual merece, la Historia del P. Sigüenza, poniendo al lado de sus textos admirablemente descriptivos los paisajes y la arquitectura de las casas gerónimas, hoy más o menos enhiestas o en ruinas, y las obras de arte que él cita, y retratos verídicos de sus biografiados, o retratos adivinatorios de las grandes figuras de la Orden, tomados de los lienzos de Zurbarán, Valdes Leal y otros!" (p. 66).

12. *Fray José de Sigüenza poeta e historiador. Ensayo crítico.* Versión española y prólogo de Gabriel Méndez Plancarte. México, 1944.

Otros estudios sobre el P. Sigüenza: Juan Catalina García, *Elogio de Fr. José de Sigüenza.* Discurso leído ante la Real Academia de la Historia, en 1897, y publicado después como Introducción a la segunda edición de la *Historia de la Orden de San Jerónimo* (Cfr. nota 10). Luis Villalba y Muñoz, *El P. José de Sigüenza. Estudio crítico de su vida literaria y escritos* (Cfr. nota 3).

13. Prácticamente hasta 1579.

14. Madrid, Imprenta de Bernardo de Villa-Diego, 1680.

15. Fr. Francisco de los Santos, *o. c.*, p. 5.

Por último, nos encontramos en la Biblioteca del Escorial la historia inédita de la Orden desde que la dejó Fr. Francisco de los Santos hasta el año 1774 y 1800, según los casos, pues se trata de tres códices manuscritos, escritos por Fr. Juan Núñez y Fr. Francisco Salgado, respectivamente, y cuyos títulos completos son:

> *Quinta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo.* — Continuada por el R. P. Historiador de ella Fr. Francisco Salgado, monge profeso de su Real Monasterio de S. Gerónimo de Madrid, según el orden de sus Capítulos Generales y Privados, como consta de las actas de dicha orden y otras memorias, que comprende desde el año 1678 hasta el de 1800[16].
>
> *Quinta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo.* — Por Fr. Juan Núñez, monge profeso del Real Monasterio del Escorial[17].
>
> *Libro Tercero de la Quinta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo.* — Por Fr. Juan Núñez, monge profeso del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial[18].

No nos ha sido posible conocer los códices del P. Núñez, por lo que no podemos establecer comparaciones entre estos dos historiadores, que tratan la misma materia. Es más, no hemos podido dilucidar la cuestión sobre cuál de los dos es el continuador "oficial" del Padre de los Santos, pues ambos se consideran como tales y manifiestan les ha sido encomendada la tarea por los Superiores; sin embargo, por pequeñas conjeturas, que ahora mismo no sabría explicar, tengo cierto convencimiento de que es el P. Núñez el continuador oficial de aquella historia[19].

Podemos resumir cuanto llevamos tratado acerca de la Historia General de la Orden de San Jerónimo diciendo con Tormo que ésta "la integran Sigüenza, Santos y Núñez (y Salgado a la vez que Núñez). El P. Sigüenza desde su fundación española (con el precedente de la Vida de San Jerónimo, a que llamó Primera parte), historiando su primer centenario (1374-1474)[20] en su "Segunda parte", y su segundo centenario (1474-1574) en su "Tercera parte". El P. Santos, historió el tercer centenario (1574-1674) en su libro llamado "Quarta parte". Y el P. Núñez el cuarto centenario (1674-1774), llamándolo "Quinta parte". obra todavía inédita, como la del P. Salgado que independientemente historió el período 1674 al 1800. Falta escribir la historia del incompleto

16. Sign. J. I. 3.; VII-782 pp. Cfr. ZARCO, *Catálogo...*, t. 2, p. 60-61. Una copia de este ms. se halla en el Archivo del Parral.
17. Sign. J. I. 8.; XVII-935 pp. Cfr. ZARCO, *o. c.*, p. 63.
18. Sign. J. I. 9.; III-937 a 1668 pp. (varios folios intermedios en blanco). Cfr. ZARCO, *o. c.*, p. 63-64.
19. De la misma opinión es Elías TORMO, *o. c.*, p. 65.
20. Nosotros preferiríamos poner 1373-1473 y, en vez de *centenario*, escribiríamos *centuria*.

quinto centenario (1774-1836) y los intentos de restauración gerónima [1854 y 1884])..." [21]. Hay que advertir con el mismo autor, que ninguno de los historiadores corta tan al ras por la fecha aludida, que no le permita (particularmente en "Vidas") añadir algo de lo olvidado a su tiempo, y que todos son algo disimuladores de lo más reciente (por vivir aun los protagonistas de los sucesos) y todos adelantan algo de lo que había ocurrido con alguna posterioridad a la fecha final de su objetivo. Razones por las cuales, en los años de enlace de unas y otras partes, se debe leer al historiador que termina y al que comenzaba para formar cabal concepto.

* * *

Fuera de lo que pudiéramos llamar la línea oficial de la Historia General de la Orden, pero dentro de la auténtica historia, nos encontramos en primer lugar con dos manuscritos existentes en la Biblioteca del Escorial, cuyos títulos son: *Comentarios de la Orden y Monesterios de los Frailes Hermitaños del Glorioso Doctor Nuestro Padre Sanct Hierónimo repartidos en tres libros* [22] y *Relación de la Historia de la Orden de N. P. S. Hierónimo* [23]. Aquél de autor anónimo del tiempo de Felipe II, a quien cita, y éste de Fr. Rodrigo de Yepes. Ninguno de los dos manuscritos nos ha sido posible consultar hasta el momento, pero quede aquí consignada su existencia.

Historia de Guadalajara y cómo la Religión de San Jerónimo en España fue fundada y restaurada por sus ciudadanos es el título de otro manuscrito en folio existente en la Biblioteca Nacional de Madrid [24], original del P. Fernando Pecha, S. J. En la primera parte de la obra se trata sólo de la fundación de la Orden en España por tres ilustres hijos de la dicha ciudad, de la familia del autor, y se describe la fundación de los primeros monasterios (Lupiana, Guisando y Sisla).

Tenemos que dejar también aquí consignado el ya citado Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción de D. Elías Tormo y Monzó, en enero de 1919, sobre *Los Gerónimos* [25]. Es un trabajo de síntesis, en general bueno, si bien con algunas afirmaciones bastante gratuitas y con apreciaciones demasiado subjetivas. Al final (páginas 59-99) tiene unas Notas y dos Apéndices interesantes; aquéllas subrayan algunos puntos curiosos y característicos de la Orden Jerónima, y

21. Elías Tormo, *o. c.*, p. 66.
22. Sign. C. iij. 3; fols. 365-70. Cita tomada del Indice Bibliográfico (p. CCCLXV), que completa el estudio sobre Fr. José de Sigüenza del P. Villalba (Cfr. nota 3).
23. Sign. &. ij. 22; fols. 251-276. Cita tomada del mismo lugar que la anterior (p. CCCLXXX).
24. Sign. G-92.
25. Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1919.

los Apéndices son la *Tabla geográfica de la Orden de los Gerónimos,* complemento de un mapa que se inserta "escrupulosamente punteado", y la *Tabla cronológica de la Orden de Gerónimos y Catálogo de Generales* [26].

Curiosa obra para nuestra historia son las *Memorias Venerables de los más insignes profesores del Instituto, que plantó en la Iglesia su Doctor Máximo el Gran Padre S. Gerónimo...,* de autor desconocido, publicado en Barcelona, 1776.

Dentro del capítulo de obras, que nos ocupan, podemos señalar a Ponz [27] y Cuadrado [28], en sus obras clásicas; la *Bibliografía Eclesiástica* completa, redactada bajo la dirección de D. Basilio Sebastián Castellanos de Losada [29]; El *Diccionario de Escritores, Maestros y Oradores naturales de Sevilla...* [30], sólo por citar algunos ejemplos que nos orienten. No se puede tampoco prescindir de obras generales sobre el monacato.

* * *

Un último capítulo de esta primera parte de nuestro trabajo es el que debemos dedicar a los pseudohistoriadores.

Se iba librando la Orden Jerónima de la falsificación de documentos y de la artificiosa formación de leyendas que dieron origen a la elaboración de los falsos cronicones. El P. Sigüenza había salido finamente airoso en la manera de solucionar la unión entre los monasterios que fundara San Jerónimo en Belén y la restauración o fundación de la Orden de San Jerónimo en España, cuando después de decirnos en el capítulo primero "Lo que duraron los monasterios de Belén después de la muerte de San Gerónimo y Santa Paula, en cuyo gobierno quedaron, y cómo se consumieron de todo punto" por la destrucción y asalto, primero, de los herejes y, más tarde, de los mahometanos, escribe: "Bebió la tierra la sangre de aquellos gloriosos monges y hermitaños [...], y como río caudaloso, que se esconde por lo secreto de sus entrañas largo espacio, y torna después con nueva claridad y frescura a aparecer a nuestros ojos: ansí tornó al mundo cerca de los años de 1350, esta sagrada religión..." [31].

26. Conocemos otra lista de Generales publicada en el Apéndice XIV de *Monte-Corbán, Apuntes para la crónica del Antiguo Monasterio de Jerónimos,* por Mateo ESCAGEDO SALMÓN, Torrelavega, 1916. Tiene bastantes variantes con relación a la que presenta Tormo, pareciéndonos la de éste más exacta.

27. Antonio PONZ, *Viage de España, en que se da cuenta de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella.* Madrid, Joachin Ibarra, 1777-1785. Ha sido nuevamente publicada en 1947 por Ediciones Aguilar.

28. José María QUADRADO, *España. Sus Monumentos y Artes. Su naturaleza e Historia.* Barcelona, Establecimiento Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo y Cía.

29. Madrid, por D. Alejandro Gómez Fuentenebro, Impresor de la Academia Real de Arqueología y Geografía del Principe Alfonso, 1847-1862.

30. Por Mario MÉNDEZ BEJARANO. Sevilla, Tipografía Gironés, 1922-1925.

31. *Historia de la Orden...,* t. 1, p. 5.

De esta manera, Fr. José, delicada y honradamente, justifica y consagra la antigüedad de la Orden poniendo sus comienzos en el s. IV, sin entrar en disputa con los que ya por entonces comenzaban a querellar sobre la antigüedad y, por consiguiente, la precedencia entre las órdenes religiosas [32].

Pero la lucha seguía y cada vez con más encono, llegando a tomar "los vuelos de cuestión pavorosa" [33], principalmente en el s. XVII. Todas las Ordenes salen a la palestra: Agustinos, Carmelitas, Cistercienses, Franciscanos, Basilios, Trinitarios, Benedictinos, etc. Algunos de éstos llegan a afirmar que, por ejemplo, San Jerónimo fue monje basilio o carmelita. Entonces es cuando, no pudiendo aguantar más, se unen a la lucha y salen en su propia defensa algunos jerónimos menos serenos y se apresuran a escribir verdaderos mamotretos y farragosos infolios; e incluso se le censura al mismo Sigüenza por no haber defendido la antigüedad y continua sucesión de la obra de San Jerónimo en unos tiempos en que ya otros cronistas reclamaban para sus religiones prosapia remotísima y nunca interrumpida, achacándoselo a descuido y pereza por no explorar con detenimiento los archivos, ni leer bulas, ni entenderlas con la claridad necesaria, pues de haberlas comprendido no escribiera como escribió, sin duda por repugnancia hacia las letras enrevesadas de los escritos pontificios. Así se expresaba un hermano suyo de hábito, Fr. Hermenegildo de San Pablo [34], que fue quien salió primero en defensa de la causa jerónima.

En este estado de ánimos, la nueva corriente dio batalla dentro de nuestros monasterios a los monjes sensatos y se formaron dos partidos: el de los que hemos llamado *pseudohistoriadores* y el de los que hemos considerado hasta aquí como auténticos y fieles historiadores. Para evitar escándalos, en el Capítulo General de 1663, a la vez que se encomendaba a Fr. Francisco de los Santos —como ya hemos dicho— la continuación de la historia desde donde la dejó el P. Sigüenza, se encargaba al citado P. Hermenegildo escribiese la antigüedad de la Orden [35].

El P. Hermenegildo cumple fielmente su empresa, y en 1669 aparece su primer libro, cuyo título descubre bien su empeño: *Origen y continuación de el Instituto y Religión Geronimiana, fundados en los conventos de Belén en Palestina por el Máximo de los Doctores de la Iglesia nuestro Augustísimo Padre San Gerónimo: explayados por varias provincias, y reynos de el orbe, y deducidos sin quiebra por Italia desde*

32. Cfr. Juan Catalina García, *Elogio de Fr. José Sigüenza*, p. XXXV-XLIII. Tormo, *o. c.*, p. 67-69. Juan Pío García, *Indicador de varias crónicas religiosas y militares de España*, en "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", 3 (1899) 701-707 (se publicó también en tirada aparte: Madrid, 1901).
33. Catalina García, *o. c.*, p. XXXV.
34. *Origen y continuación...* (cfr. nota 36).
35. Fr. Francisco de los Santos, *o. c.*, p. 199.

Belén, a los monges Gerónimos de España[36]. En él combate los falsos cronicones, Vivar, Argaiz, etc. De erudición farragosa, pero —en opinión de D. Juan Pío García— "tiene mucho grano y atiende más a los textos, aunque sea interpretándolos, que a las conjeturas. De todas maneras, más mira a los que podemos llamar tiempos protohistóricos de la Orden que a sus principios y desarrollo históricos" [37].

Siguen las grandes polémicas, y tres años más tarde (1672) publica otro gran volumen, cuyo título también nos indica sus intenciones: *Defensa por la Religión Gerónima de España, y su antigüedad: en que se responde a un tratado que el autor* [P. Argaiz] *de "La Población Eclesiástica" imprimió en su cuarta parte, el año de 1669, contra el origen geronymiano*[38].

Infatigable en su empeño, publica en 1676 su *Instrucción previa a los lectores de la Instrucción histórica apologética del Padre Maestro Fray Gregorio Argaiz, benedictino, y examen del Crisol purificativo del Padre Doctor Fr. Manuel Leal, augustiniano en el reino de Portugal...*[39]. Y en 1685 la *Primacía del monachato evangélico. Sus excelencias y prerrogativas; fundado única y primordialmente por Christo nuestro bien, según sus partes esenciales; y examen de la certeza del ídolo carmelo, venerado por Vespasiano emperador*[40]. En esta última obra quiere demostrar que Cristo fue el Fundador del monacato y que, por lo tanto, los carmelitas no descienden de Elías o, de lo contrario, nada tienen que ver con el monacato evangélico. Renueva —como en el anterior— sus fogosos ataques contra Vivar, Argaiz, Yepes, Sandoval y Ambrosio de Morales, y deja mal parado al mismo P. Sigüenza[41].

Entretanto, en 1680, el P. Fr. Francisco de los Santos publica la *Quarta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo*, continuación

36. Madrid, Imprenta Real, 1669, en folio, con 610 pags. de texto.
37. *O. c.*
38. Zaragoza, Imprenta de Diego Dormer, 1672; en folio, con 763 pags. de texto.
39. Zaragoza, por los Herederos de Diego Dormer, 1676.
40. Valencia, Jaime de Bordazar, 1685; con cerca de 1.000 pags. en folio.
41. Hemos encontrado varias referencias a un Edicto del Tribunal de la Inquisición (año 1689) en el que se prohiben cinco libros de Fr. Hermenegildo. No sabemos por qué y en qué sentido fueron prohibidos y si se levantó dicha prohibición. Quede aquí constancia del hecho.

Las referencias son: *Copia de un escrito que dirigen el General de la Religión de San Gerónimo y Padres de dicha Comunidad: dicen que en virtud de haberse publicado por el Tribunal de la Inquisición un Edicto en 1689, en que se prohiben cinco libros del religioso Fr. Hermenegildo de San Pablo con gravísimas censuras, de lo cual resulta gran deshonor y descrédito para la citada Religión de San Gerónimo, suplican se le entreguen al referido religioso dos o tres tomos de cada uno de los libros prohibidos, que tiene entregados, pues sin ellos no podrá responder a la delación y proposiciones censuradas.* Arch. Gral. Patr. Nac., leg. 109. Ramón PAZ: *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos.* Madrid, Patronato del A. H. N., 1947, núm. 854, p. 326. Fr. SEBASTIÁN DE VICTORIA, *Monacato Geronimiano...* (cfr. nota 47), p. 323-325.

de la del P. Sigüenza, de la que ya hemos hablado. Sin embargo los ánimos debieron estar en favor de la opinión de Fr. Hermenegildo, pues en 1704 aparece el primer tomo de una obra que tiene las pretensiones de *Historia General de la Orden de San Gerónimo*[42] —así reza el título— cuyo autor es el P. Fr. Francisco Antonio de Montalvo. Parece ser que escribe por encargo de la Orden —"entro en ella obediente", nos dice en la Introducción (p. 6)—, y sus pretensiones debieron ser eso, una Historia General de la Orden, pero siguiendo la línea de los que enlazaban el Instituto Geronimiano de España con el Bethlemítico, aunque ya sin estilo apologético sino directamente narrativo. Afortunadamente no escribió más que el primer tomo, que contiene solamente "las dos Heroicas vidas de San Gerónimo y Santa Paula, Ilustres Fundadores del Instituto Geronimiano, en el Territorio Palestino". Pero nos anuncia en la Introducción (p. 13) lo que sería su programa: "El Segundo referirá las primeras fundaciones de su Instituto Monástico, y las gloriosas vidas de sus Discípulos de ambos sexos eminentes en santidad y letras que florecieron en todas las Provincias del Cristianismo [...] El tomo tercero dirá los principios del Monacato Geronimiano en España, las fundaciones de su instituto Monástico en los Reynos de Castilla, Aragón y Portugal, las Vidas de sus varones ilustres en virtud y letras, los Capítulos Generales, sus ordenaciones y santas leyes, y la memoria de los que en su gobierno regular fueron más celosos de la observancia antigua de esta Sagrada y nobilísima Religión".

Si la obra del P. Montalvo quedó interrumpida —desconocemos las causas; quizás la defunción de su autor—, pronto encontró quien le sustituyera. Nos referimos al P. Fr. Pablo de San Nicolás, hijo y Prior del Parral, quien de 1722 a 1744 dejó publicados diez y nueve tomos en folio y letra menuda, en sus *Siglos Geronimianos. Historia General eclesiástica, monástica y secular*[43]. Los tres primeros tomos corresponden, año por año, a la vida de San Jerónimo; los diez y seis restantes, también año por año, a los sucesivos hasta el de 1418. Desde luego es un libro de escasísima utilidad para nuestra historia, pues para lo que es verdadera historia de los Jerónimos sólo emplea las cien últimas páginas del tomo XIX, y en ellas no nos da ninguna noticia que no nos diera el P. Sigüenza.

Un resumen de la anterior quiere ser la *Primera y Segunda Parte del discipulado o monachato del Máximo Doctor de la Iglesia San Gerónimo, de quien desciende la Religión Geronymiana de España*, publicadas en dos tomos por el P. Fr. Juan Ruiz, del Monasterio de San Jerónimo, de Madrid, en el año 1728[44].

42. Salamanca, Imprenta de Gregorio Ortiz Gallardo, 1704; en folio, con 466 páginas de texto.

43. Madrid, Imprenta de Blas de Villa Nueva, 1723-1744.

44. Madrid, Imprenta de Bernardo Peralta, 1728: XLVIII-575 y XVI-515 pp.

Por este tiempo se origina un pleito entre los Benitos y los Jerónimos de Lisboa a causa de una sentencia dada por los "Jueces in Curia" en la que —para resolver un asunto de precedencias en favor de los Benitos— se hace *mendicantes* a los Jerónimos. Se hace eco de esta cuestión el autor de los *Siglos Geronimianos* en el séptimo tomo (año 1728), que por eso lo dedica a la "Inclyta, observantíssima, religiosíssima y eruditíssima Congregación de San Gerónimo de los Reynos de Portugal". En las veintiséis páginas que ocupa la dedicatoria, demuestra con abundantísima erudición el carácter monástico de la Orden.

Corren los años y, con ellos, se encona la polémica. Para defender su parte, Fr. Manuel Bautista de Castro, monje jerónimo del Monasterio de Belen de Lisboa, escribe la *Crisis doxológica, apologética y jurídica, por el monachato legítimo de el Máximo Doctor San Gerónimo...* [45], que, a su vez, es atacada por el *Examen Castellano de la Crisis Griega con que el R. P. Fr. Manuel Bautista de Castro intentó establecer el Instituto Bethlemítico,* obra póstuma de D. Luis de Salazar y Castro, publicada en Madrid, 1736.

A la vista del *Examen Castellano* vuelve a salir al campo de batalla Fr. Pablo de San Nicolás dando a la imprenta un nuevo libro: *Verdad triumphante por el honor de un sepulcro. Vindicias de la buena memoria de don Luis de Salazar, difunto, difamada en la obra póstuma, que se le atribuye, con título de Examen Castellano de la Crisis Griega, siendo su verdadero autor F. D. M. M. B.,* Madrid, 1737 [46]. Como se colige del título, trata de demostrar que el verdadero autor de aquel "Libelo infamatorio" —así lo llama Fr. Pablo— atrevidamente se quiere ocultar bajo el buen nombre de D. Luis de Salazar, para así dar autoridad a lo que de otra manera no la conseguiría. Después entra de lleno en la defensa del carácter monástico de la Orden Jerónima.

"Debía retraerme de la diligencia de responder al *Examen,* el averlo ya hecho con su acostumbrado grande acierto y erudición el Rmo. P. Fr. Pablo de San Nicolás [...]. Pero repetidas instancias de amigos por una parte, y por otra la gran satisfacción y arrogancia con que el Autor de aquel libro trata y decide este y otros varios puntos [...], y en ofensa las más de las veces de mi Religión, me han obligado a entrar en este empeño". De esta manera se expresa Fr. Sebastián de Victoria, monje del Escorial, en el Prólogo a su *Monacato Geronimiano, con algunos reparos sobre un libro intitulado Examen Castellano...,* escrito en 1738 [47].

También tenemos referencia de una obra de Fr. Jacinto de San Miguel: el *Tratado Historico das Ordens Monasticas de São Jeronimo e São Bento,* dos tomos publicados en Lisboa Occidental en 1739 y 1761,

45. Madrid, Imprenta Bernardo Peralta, 1730; LXIV-176 pp.
46. Imprenta de Bernardo Peralta, en 8.°, XXXVI-151 pp.
47. Madrid, en la Oficina de Antonio Marín; XXXII-343 pp.

que, por la fecha del primero, sospechamos —no la hemos podido consultar— trate del mismo asunto [48].

De todo cuanto llevamos dicho sobre este capítulo de los pseudohistoriadores o apologistas de la Orden de San Jerónimo, hemos de concluir que, aunque, ciertamente, nada han contribuido a la verdadera historia, sin embargo —como advierte Juan Pío García—, "en el mismo encono con que los autores escribieron [...], en el entusiasmo incansable con que buscaron en libros, documentos, inscripciones y otros testimonios las pruebas de su predilección y el desarrollo de sus tesis, hubo un verdadero progreso, que no bastan a anublar y empequeñecer la abundancia de erudición torpe" [49]. Así, por ejemplo, en los últimos libros reseñados encontramos un sin número de noticias sobre el carácter, naturaleza, origen y desarrollo de la Orden en España.

II. Los fondos documentales

Pasemos ya a los archivos para revolver pergaminos, desempolvar legajos y entretenernos con códices, que son las verdaderas fuentes de la historia.

Mucho menos que en los puntos anteriores podemos hacer aquí algo exahustivo. No pretendemos más que —hasta tanto queden confeccionados los inventarios o guías de la riqueza documental existente en los diversos archivos de España— estas líneas sirvan de orientación —no sé si será mucho desear— a los estudiosos y aficionados a temas jeronimianos.

En general, tenemos que decir que los archivos de la Orden tuvieron abundantísimo fondo documental ordenado y catalogado conforme a ordenanzas que daban marcadísima importancia a la custodia y conservación de aquellos libros y legajos de papeles [50], reunidos en cajones rotulados, a las veces, con una rudimentaria, pero exactísima clasificación. Nos confirma este aserto el *Catálogo del archivo del antiguo monasterio de Jerónimos de Santa Catalina de Monte Corbán*, publicado por D. Tomás Maza Solano [51]; el *Indice de los papeles que contiene este archivo del Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe de Salamanca* [52], y el *Archivo de las Bulas apostólicas y privilegios reales concedidos a la Orden de*

48. En el Arch. Gral. del Patr. Nac., leg. 59, se encuentran: "*Papeles referentes al Pleito entre los PP. Gerónimos de Portugal con los Benitos*".

49. "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos..." 3 (1899) 34.

50. Cfr. Arch. del Parral: *Libro de Costumbres del Monasterio de Ntra. Sra. del Parral.* Título del Archivero, p. 124-126. *Libro de Costumbres del Monasterio de S. Bartolomé de Lupina.* Título del Archivero, f. 191-191 v.

51. Publicaciones del Centro de Estudios Montañeses. Fuentes documentales para la historia de la Provincia. Santander, 1940.

52. Archivo Histórico Nacional, Clero, leg. 10917.

San Jerónimo desde el año 1373 que se confirmó hasta el de 1700[53]. Podemos muy bien conjeturar que cada monasterio tendría su Indice o Catálogo del propio archivo.

Sin embargo, "todos saben —escribe el P. Salgado[54]— la persecución tan cruel y sanguinaria que han padecido nuestros Archivos (donde se hallaban las memorias para nuestra Historia) tanto en la guerra de la Independencia, como en el tiempo del Gobierno llamado representativo: épocas en que a porfía se empeñaron los españoles en tomar los medios más eficaces para lograr nuestro total exterminio, ya robándonoslo todo, ya echándonos de los monasterios, y ya saqueando nuestros Archivos, sacando de ellos los Documentos de nuestras pertenencias, para borrar, si pudieran, nuestro memoria de los hombres, y para que en ningún tiempo pudiésemos alegar derecho a lo que antes poseíamos con títulos los más legítimos".

Si esto se escribía aproximadamente hacia 1830, ¿cómo no podremos hoy lamentarnos más justamente después que con la exclaustración definitiva de 1835-36 fueron desvalijados todos los archivos? La documentada e interesante Introducción del citado Catálogo del Archivo del Monasterio de Monte Corbán, nos da una clara idea de las vicisitudes y traslados que sufrió aquel archivo con las consiguientes pérdidas y extravíos. Es de suponer que los demás Archivos no corrieran mejor suerte y sí, quizás, peor. Así, pues, los antiguos archivos de la Orden están totalmente diseminados por ahí, y si queremos trabajar con tan precioso material tendremos que ir olfateando, como buenos perros de caza, por todos los rincones de España para ver dónde salta la liebre, pues probabilísimamente nos encontraremos papeles de gran valor para la historia en los lugares más insospechados.

Ciertamente que tenemos unos centros fundamentales a los que es imprescindible acudir siempre que queramos hacer algo de primera mano sobre la Orden de San Jerónimo en general, o de algún monasterio o punto en particular. Nos referimos a los ya citados Archivo Histórico Nacional y Archivo del Palacio Nacional, y a los archivos de El Escorial y Guadalupe.

Tras muchas vicisitudes, al Archivo Histórico Nacional fueron a parar el mayor número de documentos. Allí hay una representación, más o menos numerosa, de casi todos los archivos de los monasterios que existían en España en el momento de la desamortización. Según el *Catálogo del Archivo Histórico Nacional, Clero secular y regular, Inventario de procedencias*, de los cuarenta y nueve monasterios que se mantenían en pie, sólo se conserva documentación de cuarenta y uno. Falta la de los Monasterios de San Jerónimo de la Murtra (Barcelona), San

53. Archivo Gral. del Patr. Nac. (Palacio Real), legado 25.
54. *Quinta parte de la Historia de la Orden*, Prólogo, p. 1.

Isidoro del Campo (Santiponce, Sevilla), Nuestra Sra. de la Luz (Huelva), San Pedro de la Ñora (actualmente conocido con el nombre San Jerónimo de Murcia), San Miguel de los Angeles (Alpechin —actual Sanlúcar la Mayor—, Sevilla), Nuestra Señora de Gracia (Carmona, Sevilla), Nuestra Señora del Valle (Ecija, Sevilla), San Jerónimo de Caravaca (Murcia). Prácticamente faltan también papeles de San Jerónimo de Valdehebrón (Barcelona) y San Jerónimo de Yuste, de los que se conserva sólo un pergamino.

El citado Catálogo del Archivo Histórico Nacional nos da una relación numérica de los documentos que se conservan de cada monasterio, que hacen un total de 548 legajos y 3.600 pergaminos. De once monasterios sólo se conservan uno o dos legajos, mientras que de otros existe el respetable número de 50, 45, 38, 33... Con relación a los pergaminos nos encontramos con 554 de Guadalupe, 335 de San Miguel de los Reyes, 318 de Santa Catalina de Monte Corbán, 293 de Santa María de la Sisla, 292 de Nuestra Señora de la Murta, por citar sólo los más numerosos. De seis monasterios únicamente hay uno o dos, y de ocho no se conserva ninguno.

Como todos saben, desgraciadamente gran parte de este arsenal está sin catalogar y, ciertamente, supone ello una labor ingente aunque muy necesaria, si queremos que tanto papel y pergamino sea de alguna utilidad. Será el trabajo previo en el que —de no realizarlo antes otros— habrán de consumir sus vidas la primera generación de investigadores jerónimos de esta etapa; generación que Dios quiera depararnos pronto.

Sí, con seguridad, entre tanto documento habrá bastante con escaso valor, nos consta, sin embargo, que existen papeles interesantísimos, de los que consignamos algunos al pie de página [55].

Sin salir del mismo Archivo, podríamos estudiar el tema de la Inquisición en la Orden Jerónima, sirviéndonos de guía dos obras editadas por el Patronato del Archivo Histórico Nacional. Nos referimos al *Catálogo de las causas contra la Fe seguidas ante el Tribunal del Santo*

55. *De Ntra. Sra. de Guadalupe:* Dos mss. sobre la fundación de dicho Monasterio, de los siglos XIV y XV; las actas capitulares de 1671 a 1802; un registro de escrituras hecho en 1565; copias de privilegios y de otros documentos referentes a la hacienda del convento y un ms. con noticias diversas sobre dicho Monasterio y sobre la Orden de San Jerónimo.

De Lupiana: Ms. referente al pleito sostenido por este convento contra el de S. Lorenzo del Escorial sobre el derecho a la primacia de su Orden en España; actas capitulares de 1678 a 1835.

Del Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe: Relación del número de religiosos, bienes raíces y demás utilidades de que se componía dicho Colegio en 1771; índice de los papeles que contenía el Archivo; el expediente formado en 1821 para la venta del edificio del Colegio.

De la Murta de Valencia: Libro de censos del siglo XVI; actas capitulares de 1580 a 1661; registro de religiosos de 1537 a 1798; papeles sobre la fundación.

Oficio de la Inquisición de Toledo [56], en el que hallamos diez y siete causas referentes a monjes jerónimos, y a *Papeles de Inquisición, Catálogo y extractos* [57], en el que se hacen diez referencias al asunto.

Si nos trasladamos ya al Archivo General del Patrimonio Nacional, sito en el Palacio Real de Madrid, encontraremos un rico yacimiento de documentos procedentes del Monasterio de El Escorial. Se trata de 160 legajos con unos miles de documentos [58]. La mayoría relacionados directamente con aquel Monasterio (Bulas y cédulas reales; órdenes y determinaciones de los reyes para el buen gobierno y administración, por lo que respecta a los seglares que en el mismo Monasterio intervenían; inventarios de los documentos que existían en el Monasterio; libro de costumbres, etc.). También hay mucho sobre la Abadía de Párraces antes y después de anexionarla a la Orden y, por último, documentación interesantísima para la Orden en general. No podemos dejar de hacer referencia, por ejemplo, a los documentos siguientes: *a*) Original de la Bula de Confirmación, cuyo paradero buscábamos hacía mucho tiempo; está muy deteriorada, y es difícil su lectura [59]. *b*) Una serie de Bulas relacionadas con el primer Capítulo General de la Orden [60]. *c*) Las Constituciones y estatutos que se hicieron en el primer Capítulo General, con las adiciones y correcciones que se hicieron en los de 1416 y 1418 [61]. *d*) Libro de las casas que tiene la Orden de San Jer4ónimo y de otras cosas referentes a dicha Religión [62]. *e*) Notas y minutas de cartas y otros documentos en latín y romance referentes a Capítulos Generales y Privados [63]. *f*) Libro en que se sientan los días de las vacantes y elecciones de los Priores de los Monasterios [64]. *g*) Protocolo o Prontuario para el más fácil uso del Archivo de la Religión de San Jerónimo, depositado en el Colegio de San Jerónimo de Jesús de Avila [65]. *i*) Por no hacer más larga la lista, consignaremos, por último, los ocho volúmenes que forman los libros de los Actos de los Capítulos Generales y Privados, en donde se contienen también las Cartas comunes que dirigía el P. General a todos los Monasterios; como se puede suponer, son de gran valor para nuestra historia [66].

56. Por Miguel Gómez del Campillo, Madrid, A. H. N., 1903.
57. Por Ramón Paz, Madrid, Patronato del A. H. N., 1947.
58. Comprenden los cajones 22 y 32 al 36 del fichero.
59. Leg. 25. Una copia autorizada de este documento se encuentra en el A. H. N. entre los papeles de Guisando, leg. 847.
60. Leg. 25, años 1414-1415.
61. Leg. 25, año 1414.
62. Leg. 150; 1 vol. ms. de 220 hojas foliadas.
63. Leg. 149.
64. Leg. 147; 1 vol. ms. 103 hojas foliadas. Acompañan dispensaciones, licencias y jubilaciones a los Priores y monjes de todos los monasterios (282 hojas foliadas).
65. Leg. 147, año 1788; 1 vol. ms. 33 folios útiles.
66. Vol. 1.°: de 1415 a 1513; leg. 135.

Los monasterios de Guadalupe y El Escorial conservan sólo una parte mínima de lo que fue su rico y abundante archivo, si bien de mucho valor y utilidad, como lo comprueba, por un lado, el *Inventario del archivo del Real Monasterio de Guadalupe,* editado en 1958 por la Dirección General de Archivos [67]. En el Estudio preliminar se habla de las vicisitudes por que pasó el archivo, y en el cuerpo de la obra se describen —si bien pobremente— el fondo documental del mismo, a saber: 209 códices y manuscritos, 5 carpetas con Bulas, Breves, Planos y Estampas, y 173 legajos con muy diverso contenido, clasificados en tres épocas: Jerónimos, años de exclaustración y Franciscanos. Completan el *Inventario* cuatro Apéndices sobre los Fondos impresos en el Archivo, Fotocopias, Fondos del Archivo de Barrantes y Fondos de Guadalupe existentes en otros Archivos.

Con relación al Escorial puede consultarse con provecho el *Catálogo de manuscritos castellanos de la Biblioteca de El Escorial* [68], del benemérito P. Julián Zarco Cuevas, O. S. A. Tres gruesos volúmenes en donde se da el contenido y se describen con bastante detalle cuantos documentos en castellano existen en dicha Biblioteca.

Las revistas *Guadalupe, El Monasterio de Guadalupe, Religión y Cultura* y *La Ciudad de Dios* [69] han publicado la transcripción de algunos de estos documentos, o han hecho estudios sobre los mismos, con lo que se han hecho accesibles a mayor número de lectores.

* * *

Además de estos arsenales de documentació, hay otros papeles diseminados por diversas Bibliotecas y Archivos, que no se pueden olvidar. Así, por ejemplo:

Vol. 2.°: de 1516 a 1573; leg. 135.
Vol. 3.°: en 535 hojas, comienza el 1573; acompañan memoriales de Felipe II al Capítulo Gral.
Vol. 4.°: en 648 hojas, comienza en 1643.
Vol. 5.°: en 224 hojas, comienza en 1708.
Vol. 6.°: en 261 hojas, comienza en 1735.
Vol. 7.°: en 432 hojas, comienza en 1777.
Vol. 8.°: en 179 hojas útiles y desde ésta a la 268 en blanco, comienza en 1817 y acaba con una Carta común del 22 de julio de 1835. Del 3.° al 8.° vol. en leg. 138-139.

67. Por Eugenio Sarrablo, Antonio Correa y Fr. Arturo Alvarez, O. F. M.; Madrid, 96 pags.

68. Madrid, 1924-1926 (t. 1 y 2). El Escorial, 1929 (t. 3). Cfr. el *Indice, por orden de abecedario, de las materias contenidas en los manuscritos que se reseñan en esta obra,* t. 3, págs. 371-76.

69. Cfr. Teodoro Alonso Turienzo, O. S. A., *Labor literaria de los Agustinos en la Real Biblioteca de El Escorial* (1885-1960), en "La Ciudad de Dios", 173 (1960) 666-710.

1) En el Archivo de Simancas al menos encontraremos mucho acerca de las relaciones entre los reyes de España (piénsese más en concreto en Carlos V y Felipe II) con la Orden Jerónima, y lo referente a la reformación de los Premonstratenses por los monjes jerónimos.

2) Si queremos estudiar la actuación de los Jerónimos en América, tendremos que trasladarnos al Archivo General de Indias. Allí mismo encontraríamos algo de los dos monasterios sevillanos: Santiponce y Buenavista.

3) Para las relaciones con la Santa Sede deberemos consultar el Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede. En el Catálogo de dicho Archivo [70], sólo de los siglos XVI y XVII, hemos encontrado 102 referencias a asuntos de la Orden.

4) Sin duda que la Biblioteca Nacional, en su Sección de Manuscritos, también nos mostraría papeles y datos interesantes. En una ligera ojeada que hemos podido dar a sus catálogos, hemos encontrado —además del ms. del P. Fernando Pecha, a que aludimos en otro lugar— una descripción del Monasterio de El Escorial, unas vidas de Fr. Hernando de Talavera, un códice sobre la fundación del monasterio de Nuestra Señora de la Victoria, el *Diurno Geronimiano*, varias Bulas y algunas Constituciones [71].

5) No podemos tampoco dejar a un lado los Archivos de la Corona de Aragón, el del Reino de Valencia —en donde existen fondos del monasterio de la Murta de Valencia y de San Jerónimo de Cotalba, y un ingente número de papeles del de San Miguel de los Reyes— y el de la Real Academia de la Historia [72].

6) Respecto de los monasterios actualmente poblados: El Parral, Santiponce y Yuste, es casi cero lo que poseen y, eso poquísimo, adquirido posteriormente. Así, por ejemplo, en el nuestro de Santa María del Parral hay poco más de una docena de manuscritos: cuatro libros de costumbres (El Parral, Lupiana, Sisla y Olmedo); el Libro de Profesiones de la Sisla; Libro de Procuración de San Jerónimo el Real de Madrid (1640-46); Libro de Rótulos y Cartas comunes (1567-1716); Carta de anexión de la Abadía de Párraces; copia de la Historia de la Orden,

70. Luciano SERRANO, O. S. A. y José M. POU Y MARTÍ, O. F. M., *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede. Indice analítico de los documentos del siglo* XVI *al* XIX. Roma, Palacio de España, 1915, 1917, 1921, t. 1-3; Madrid, 1935 (t. 4). POU Y MARTÍ, *Archivo de la Embajada de España... Indice analítico de los códices de la Biblioteca contigua al Archivo.* Roma, Palacio de España, 1925.

71. Cfr. Bartolomé José GALLARDO, *Biblioteca Española de libros raros y curiosos*, t. 2, en el que como apéndice figuran muchos mss. de jerónimos conservados en la Biblioteca Nacional.

72. Cfr. VIGNAU, *Indice de los documentos de los monasterios suprimidos, que se conservan en el Archivo de la Real Academia de la Historia*... Antonio DE VARGAS ZÚNIGA y Baltasar CUARTERO, *Indice de la Colección de D. Luis de Salazar y Castro*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1949, ss. (en curso de publicación).

del P. Salgado; respuesta del P. Salgado al P. General sobre el modo de restablecer los Colegios de la Orden; escritura de venta de la Granja de San Ildefonso a Felipe V, por el Monasterio del Parral, y algún otro papel de menor importancia.

* * *

Dejemos también consignado en estas líneas que se hallará excelente material en los Archivos Episcopales y Catedralicios, de Protocolos Notariales, Municipales y de Hacienda, e incluso sería útil consultar los *Boletines Oficiales* de cada provincia de los años de la exclaustración y desamortización, pues nos darán buenos datos sobre tales asuntos.

* * *

Por último nos encontramos con los archivos de particulares. A título de información damos a conocer aquellos de los que tenemos alguna noticia: *a*) Barón de Terrateig: copia del manuscrito de Fr. Juan Morera, sobre la Murta de Valencia. *b*) D. Antonio Cánovas del Castillo —en la finca de Valdemoro, antigua posesión jerónima—: escrituras y papeles sueltos de San Jerónimo de Madrid. *c*) Marquesa de Castañiza: varios documentos sobre Guisando [73]. *d*) Doña Soledad Gómez de Barzanallana, actual propietaria del de Lupiana, nos escribió en 1957: "Cuanta documentación existía fue expoliada por los rojos en el período de 1936-39, quedando solamente unos documentos, que tienen un valor familiar y afectivo, y que se refieren sólo y exclusivamente al Monasterio de Lupiana". *e*) M. I. Sr. D. Manuel Ayala, canónigo penitenciario de Burgos: libro de Costumbres de San Juan de Ortega. *f*) Convento de Madres Reparadoras (Madrid): papeles sobre los dos monasterios sevillanos, procedentes de la Biblioteca del Duque de T'Serclaes. *g*) Monasterio de Santa Paula de Sevilla: según Sancho Corbacho, a él fue trasladado, ya en 1810, todo el archivo de Buenavista [74]. *h*) Monasterio de Santa Paula de Granada: algunos papeles procedentes del Monasterio de San Jerónimo, de la misma ciudad, y del de Nuestra Señora de la Piedad, de Baza. *i*) Convento de las Religiosas Jerónimas de la Adoración (Madrid): un manuscrito procedente del Convento de San Lorenzo, de Méjico, cuyo título reza así: *Compendio de todos los Privilegios y gracias de los Sumos Pontífices de que gozan los frailes de la Orden de San Jerónimo de España. Recogido por Fray García de Toledo...* [75].

73. Cfr. Baltasar CUARTERO Y HUERTA, *El Pacto de los Toros de Guisando*, Madrid, Consejo Sup. de Invest. Cient., 1952, Apéndices.

74. *El Monasterio de San Jerónimo de Buenavista*, en "Archivo Hispalense" 10 (1949) 11.

75. Este Compendio se publicó en latín, en Madrid, 1593.

* * *

Dado, pues, lo diseminado que está por los archivos nacionales, provinciales y particulares el abundante material documental que nos ha de dar preciosas e interesantes noticias sobre la Orden de San Jerónimo, en general, o sobre algún punto con ella relacionado, en particular, se impone —como proponíamos al principio— la confección de guías o inventarios que desbrocen el terreno a los estudiosos, que vengan detrás de nosotros. Confiamos en el Señor que nos deparará quien emprenda tan necesaria, aunque ardua, tarea.

Segovia — Septiembre de 1960

Monasterio de Santa María del Parral

CHRONICA

LA 4ᵉ SEMAINE D'ETUDES MONASTIQUES

Abbaye de Poblet, 24-29 septembre 1961

Sous l'impulsion diligente de dom García M. Colombás, directeur des *Studia monastica,* cette nouvelle Semaine d'Etudes Monastiques a permis aux participants d'exposer, et même de confronter, les résultats de leurs recherches sur un sujet qui ne manque pas d'actualité dans les Ordres monastiques: "Les moines et les études." Il n'est un secret pour personne en effet qu'à l'heure présente, des problèmes nouveaux se posent à ces Ordres, problèmes issus d'une part d'une meilleure conscience des objectifs vrais et primitifs du monachisme; et, de l'autre, d'aspirations propres à notre temps vers un style monastique "déclericalisé", "désintellectualisé" même, aspirations qui se trouvent rejoindre d'ailleurs l'idéal de larges couches du monachisme ancien.

C'est dans ce contexte qu'il faut apprécier le travail de cette Semaine qui fut mené par une belle équipe de conférenciers chargés d'exposer telle ou telle phase de l'histoire des études monastiques. Dom Colombás a compris en effet que la Semaine ne ferait oeuvre durable qu'à la condition de procéder, avant toute affirmation de principe, et même si possible avant tout jugement de valeur, à une enquête historique minutieuse. Or, malgré l'absence de quelques-uns des meilleurs spécialistes —leurs rapports durent être lus sans que les congressistes aient eu l'occasion d'engager un dialogue fécond avec eux— on peut assurer que dom Colombás a réussi à donner un aperçu complet de cette évolution.

Comme l'a suggéré le R. P. J. M. de Garganta O. P. dans les conclusions de la Semaine, les études monastiques font problème sur un triple front. A l'heure présente, c'est surtout le sacerdoce qui se voit mis en cause: la plupart des moines —dont on peut désigner la vocation propre comme étant "laïque" (par opposition aux fonctions cléricales)— entrent en fait dans des "religions" qui précisément sont cléricales. Ils se voient dès lors dans l'obligation de commencer leur vie monastique, après le no-

viciat, par de longues années destinées à la formation sacerdotale, et cela au moment précis où la formation monastique devrait avoir encore la prédominance. Il y a problème en outre sur un autre front, quoique de manière moins accusée aujourd'hui qu'à l'époque de Mabillon et de Rancé: il s'agit de ce fait d'expérience fréquente que bien des moines sont affectés à des études scientifiques, en elles-même excellentes et souhaitables pour le bien de l'Eglise, mais qui n'en sont pas moins étrangères à l'esprit de la *lectio divina* telle que la prévoit la *Regula monachorum,* ou du moins ignorées par celle-ci. Enfin ce n'est pas un bienfait négligeable des recherches récentes de dom Jean Leclercq d'avoir attiré l'attention sur un troisième problème: celui de la place dans l'économie monastique de cette "théologie monastique" qui constitua un certain stade historique de la conscience chrétienne —entre l'ère patristique et le moyen-âge scolastique—, et qui demeure un objectif permanent de toute vie de moine.

Donner un aperçu des rapports qui furent entendus risque de décevoir le lecteur de cette chronique en ne lui donnant qu'une série de titres ou de noms, et sans doute les auteurs eux-mêmes, auxquels il faudrait pouvoir rendre ici l'hommage qu'ils méritent. Au moins sera-t-il plus facile d'établir un certain ordre en s'aidant de la classification des problèmes qui vient d'être rappelée.

La question des études proprement monastiques (entendons par là celles qui n'incombent pas aux moines en raison de leur sacerdoce) n'a pu manquer d'être soulevée. Déjà à l'ouverture de la Semaine, une intéressante communication sur le mysticisme hindou et les études, par R. Paniker, de l'Opus Dei, vint rappeler à propos à quel point les occidentaux ont peine à comprendre le climat spirituel de l'Orient, de même que la libération intérieure que celui-ci réclame dans l'ascension contemplative. A propos du monachisme primitif d'Orient (Pl. Deseille O. C. S. O.) et d'occident (A. Manrique, O. E. S. A.; G. Penco, O. S. B.; Cl. Molas, O. S. B.; K. Hughes), des rapports parfois tout à fait excellents ont mis en relief la part très nette que prend, en Occident surtout, la méditation et l'étude de la Bible, et subsidiariement celles des Pères, dans la vie intellectuelle des monastères. Cette atmosphère biblique et patristique est encore celle des monastères bénédictins du IXe au XIIe siècle (J. Leclerq, O. S. B.; A. Mundó, O. S. B.); c'est encore celle des Chartreux (I. M. Gómez, O. S. B.); et en même temps, de manière encore plus nette, c'est celle des premières générations de Cîteaux (A. Dimier, O. C. S. O.). Le XIIIe et le XIVe siècles pâtissent d'un ensemble de circonstances qui enlèvent aux ordres monastiques la prépondérance intellectuelle qu'ils détenaient auparavant (A. Hoste, O. S. B.). Les Cisterciens connaissent cependant une belle activité intellectuelle; ainsi en Angleterre (C. H. Talbot) et en Portugal (M. Cocheril, O. C. S. O.). A la fin du moyen-âge la réforme de Louis Barbo (G. Picasso, O. S. B.) manifeste une orientation qu'on pourrait appeler aujourd'hui pastorale et humaniste. Cette double

orientation est bientôt celle des Congrégations de Bursfeld (P. Volk, O. S. B.) et de Valladolid (G. M. Colombás, O. S. B.; ce rapport n'a malheureusement pu être entendu). Plus tard les Ordres monastiques se révèlent de valeur très inégale selon les régions ou les Congrégations (A. Altisent, S. O. C.; G. Gibert, S. O. C.; J. Matoso, O. S. B.; J. A. Pascual, O. S. B.; A. S. Ruiz, O. S. B.; F. M. Tulla, S. O. C.; Ignacio de Madrid, O. S. H.).

Il faut attendre la fin du XVIIe siècle pour assister à la plus celèbre des controverses sur les études monastiques, celle qui oppose l'abbé de Rancé à la belle équipe de moines érudits qui travaillent à Saint-Germain-des-Prés et dans la Congrégation de Saint-Maur: dom Mège, dom Martène et surtout dom Mabillon (F. Vandenbroucke, O. S. B.). "Monsieur de la Trappe" prit certainement une attitude volontiers négative, en réaction à la fois contre la médiocrité assez générale des Ordres monastiques du XVIIe siècle —médiocrité qui se trahissait notamment dans une culture intellectuelle manifestement déficiente— et contre les efforts tentés alors dans l'Ordre cistercien lui-même pour réglémenter les études et élever certains de leurs membres au niveau d'une culture universitaire (P. Zakar, S. O. C.). Rancé fut un signe de contradiction, on le sait. Mais à sa décharge on a pu remarquer qu'il sut deviner l'esprit de la *lectio divina* des anciens, et qu'il entrevit, semble-t-il, la faiblesse de Mabillon qui fut de mélanger et même de confondre parfois ce qu'il a appelé les "études monastiques" avec des études proprement cléricales, et même avec l'érudition pure et simple. C'est sans doute un bénéfice de notre époque, d'avoir mieux compris la distinction de ces plans divers. Et du même coup ressort l'illogisme inconscient de Rancé lui-même, attaquant les études et acceptant cependant que ses moines deviennent prêtres.

Cette chronique ne peut oublier de rendre hommage à l'hospitalité très chaude que réservèrent aux congressistes les moines de Poblet et leur abbé, dom E. M. Garreta. Ni aux membres de l'Archivo Bibliográfico de Santes Creus, qui organisèrent en leur honneur une réception très délicate à l'occasion d'une excursion à la vénérable abbaye cistercienne de Catalogne à laquelle l'Archivo dévoue ses recherches et sa ferveur.

Ajoutons que le texte des rapports présentés à cette belle Semaine sera publié, non pas dans les *Studia monastica*, mais en un volume à part. Ce volume sera plus qu'un quelconque "recueil de rapports", mais l'ouvrage auquel il faudra recourir désormais si l'on veut se documenter sur l'histoire des études monastiques. Pour que le travail soit parfait, il manquera à dom Colombás, croyons-nous, d'amener quelques auteurs à plus de précision en certains points; les discussions en effet ont révélé quelques lacunes. Nous songeons aux notes du P. Deseille sur le monachisme d'Orient, un peu sommaires parfois. Certains congressistes attendaient du rapport de dom Leclercq qu'il fût une mise au point des récents échanges d'idées concernant

la "théologie monastique". Quelques noms importants de l'histoire bénédictine auraient pu recevoir un meilleur relief: Tritème et Haeften par exemple. On peut souhaiter enfin que le volume annoncé amorce au moins une synthèse qui s'évaderait des analyses patientes dont nous avons donné une idée, et qui tenterait une réflexion sur la vie intellectuelle et contemplative dans la structure du monachisme chrétien. Les matériaux rassemblés permettent d'entrevoir déjà ce que serait une telle synthèse: l'immense bénéfice de la Semaine de Poblet fut de préparer celle-ci.

Abbaye du Mont César F. Vandenbroucke
Louvain, Belgique

RECENSIONES

Gregorio Penco, O. S. B., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo.* 608 pp., 2.200 Lire. Roma, Edizioni Paoline, 1961. (*Tempi e figure,* 31.)

Come altre regioni naturali antiche —l'Irlanda, l'Inghilterra, la Spagna, la stessa Roma, e ancora alcune dell'Oriente prossimo—, l'Italia possiede ormai una propia storia del monachesimo. Il bisogno s'era fatto sentire da tempo, e con piú forte ragione, poiché gli studi monastici in Italia hanno fatto un balzo grandissimo negli ultimi sessant'anni. Si pensi nel campo delle fonti alle collezioni dei "Regesta Chartarum Italiae", alla "Raccolta degli storici italiani", alle "Fonti per la storia d'Italia", e a tante altre edite delle molte accademie nazionali e regionali; all'ingente numero di studi monografici su singole abbazie, congregazioni e movimenti ideologici; alle pubblicazioni periodiche specializzate con in testa la "Miscellanea Cassinese", la "Rivista storica benedettina" del Lugano e "Benedictina", queste ultime purtroppo scomparse dopo meritissimi sforzi. Tra i molti specialisti della materia oggidì attivi, oserei affermare che don Penco è uno dei meglio preparati per intraprendere codesto grande lavoro di sintesi; addiritura il piú vastamente informato di tutti, fatta eccezione di don Tommaso Leccisotti. Non per niente il giovane autore ha dedicato il volume all'eruditissimo archivista di Montecassino, impulsore di tante edizioni di testi e autore di svariati studi sui monasteri italiani.

L'impresa non era facile. Penco ha dovuto muoversi tra una massa ingente di studi monografici, i quali essendosi rinnovati senza posa, hanno messo sotto nuova luce tante e tante questioni anche se spesso non scevre di polemiche accese. Egli ha saputo mantenere sempre il punto medio, fornendoci lo stato attuale delle conoscenze secondo le conclusioni ammesse con maggior probabilità dagli specialisti dei singoli temi. Ma piú ancora delle doti di sintesi di lavori altrui percorrendo le pagine di questo libro si ammira nell'autore la capacità di rendere chiare le grandi linee della storia monastica penisolare. Di pregio non comune mi paiono le conclusioni e riassunti dei singoli capitoli e paragrafi, dove con abilità

si scoprono le idee ed i fili conduttori che permettono capire l'evoluzione dei vari periodi, delle vicende di un movimento riformatorio, dei singoli grandi monasteri o gruppi di essi.

Il volume va diviso in due parti e tredici capitoli: storia esterna con lo svolgersi cronologico dei fatti; organizzazione interna e storia istituzionale, economica e culturale.

Non è possibile, neanche necessario, dare qui un riassunto completo del contenuto così ricco che ci offre il Penco. Sfiorando però i temi ed aspetti che mi hanno sembrato esposti in modo particolarmente attraente e piú riusciti, vorrei accennare ad alcuni. Così per esempio, il problema della diversità di statuto giuridico per i monaci abitanti le diverse regioni d'Italia nel momento della frattura territoriale tra goti e romano-bizantini, collegata alla varia distrettuazione dell'antico ordinamento ecclesiastico italico. Questo spiega la diversa fortuna che ebbe il monachesimo cattedrale intorno al vescovo nel settentrione della penisola —propagato a quanto sembra ad imitazione di Milano— e quell'altra forma di monasteri singoli urbani ed estraurbani che dilaga nel meridione. Le relazioni tra vescovi e monaci diventano piú chiare, e anche la venerazione che le due categorie di perfezione suscitano tra i fedeli. Una delle conseguenze piú appariscenti si ebbe nell'agiografia leggendaria, dove a parecchi santi monaci venne attribuita erroneamente la dignità vescovile, e viceversa, santi vescovi furono creduti a torto veri monaci, contro i dati storici conosciuti. In genere il monachesimo italico prebenedettino o comunque non influenzato dal legislatore cassinese appare qui in una nuova e chiara impostazione.

San Benedetto, gloria dell'Italia monastica, che pur senza paragoni personali all'estero, tuttavia ha illustrato l'Europa intiera coi reflessi della sua eredità, è trattato coll'ampiezza che merita. É qui dove il Penco dimostra meglio le sue vaste conoscenze; in modo particolare la sua dimestichezza col problema dei rapporti tra *Regula Magistri* e *Regula Benedicti*. Le conclusioni misurate rendono conto del fatto, cosí come dell'accettazione ogni giorno piú estesa della priorità di RM. Ma allo stesso tempo l'autore ha saputo condurre il lettore verso la convizione che san Benedetto non vi perde nulla della sua personalità sia letteraria sia sopratutto spirituale. Il libro è datato del novembre 1959. Quindi si spiega la posizione del Penco riguardo al testo di RB; egli si conforma esattamente alle teorie "ortodosse" del Traube, ribadite in ultimo appello dal prof. Hanslik nella nuovissima edizione del CSEL. Purtroppo sono convinto che ora comincia una nuova era della storia testuale del codice benedettino; spero non lasciare troppo tempo senza prove questo asserto.

San Gregorio, monaco, protettore dei monaci, ottimo conoscitore delle leggi ufficiali monastiche, apprezzò nel suo valore la figura e anche la Regola di san Benedetto, ma non l'impose a nessuno né gli diede quel riconoscimento ufficiale che si credette in tempi posteriori. Così il Penco si trova nel giusto mezzo tra il primo studio del Porcel (non potè cono-

scere però il secondo apparso nel 1960) e la tesi troppo radicale del Hallinger. Ben viste anche le alternanze di favore e disfavore che dopo la morte di Gregorio ebbero i papi del s. VII verso i monaci. I monasteri romani provano una grande fiorita, che però ben presto volge in decadenza. Le cause sono da ricercare, secondo il Penco, nella mancata libertà di fronte alla suprema autorità pontificale, forse troppo paternalista verso di loro, ostacolando senza pretenderlo il necessario autonomo sviluppo economico dei monasteri.

Coi longobardi si ha una diminuzione, addiritura una scomparsa quasi generale di monasteri. Una delle regioni più danneggiate pare essere stata quella al sud di Roma tra il Volturno ed il Garigliano, l'area appunto dove sorse e risorse Montecassino. D'ora in poi quello che conta in Italia sono i singoli monasteri, i quali appaiono e cominciano a crescere rigogliosi piuttosto in periferia. É nel nord, quando comincia a manifestarsi con Bobbio l'importanza strategica, politica, religiosa ed economica dei grandi cenobi. Segguono tra i piú famosi dei secoli VII ed VIII quelli di Nonantola, Farfa, Novalesa, Volturno, Subiaco (forse non toccato dai longobardi) ed il risorto Montecassino, affiancati da innumerevoli altri centri grandi e minori. Tutti appaiono con volto rinnovato nell'evocazione affascinante fatta tra le pagine di questo libro.

In esse appare similmente chiara, anche se non espressa in parole, quella legge tratta dalla storia ecclesiastica di tutti i tempi, e cioè, che tutte le opere ed istituzioni promosse da Dio nel seno della Chiesa ed affidate a uomini, vergono in decadenza dal momento stesso che essi perdono di mira l'ideale soprannaturale, o vi mischiano in proporzione eccessiva interessi naturali egoisti. Per grande fortuna la Chiesa e le sue istituzioni possiedono in se stesse il lievito dello Spirito che permette una costante autoriforma. Che però queste transformazioni non furono sempre ben viste dai suoi stessi membri dirigenti ne sono prova i dissensi spesso non edificanti e sempre dolorosi tra rinnovatori e conservatori. Soltanto la vittoria dei primi assicura il sopravvivere delle istituzioni. Qui sta per provarlo l'ordine monastico frazionato particolarmente in Italia in tanti piccoli e grandi rami piú o meno riformati. Dacché Cluny penetra nella Penisola, cominciando dal Ducato Romano e da Cava, è un susserguirsi ininterrotto di riforme. Paralleli a Cluny sono, nel s. XI i movimenti di Fruttuaria, di Camaldoli e Fonte Avellana affiancati da rinascente eremitismo. Pure i monaci greci basiliani, da secoli stabilitisi nella Penisola, ricevono con san Nilo a Rosano e Grottaferrata possente incremento.

Se queste riforme monastiche precedono la riforma generale della Chiesa, promossa dal papa monaco Gregorio VII, questa alla sua volta favorisce l'apparire di nuove correnti riformiste: Vallombrosa, Montevergine i certosini. Poi ancora la diffusione dei cistercensi, che ebbero però in Italia una peculiare derivazione coi florensi, movimento quest'ultimo che ebbe alle sue origini un predicatore dell'aspettazione escatologica

"al bivio tra fede cattolica ed eresia". Accanto ai nuovi ordini mendicanti il vecchio albero monastico rivide ancora alcune primavere parziali: silvestrini, olivetani, celestini. Però, come dice l'autore, "le fondazioni monastiche erano state un po' vittima della loro stessa fecondità e del loro incontrollato crescimento". Ormai la decadenza non si arrestava per ragioni molteplici, trascinando con se tante abbazie illustri che finirono nel s. xv nella commenda sterilizzante ogni risorgere interno.

Nella prima metà dello stesso secolo si ebbe nondimeno un risveglio con la congregazione di Santa Giustina, poi cassinese. Al pari di quelle di Bursfeld in Germania e di Valladolid in Spagna, sono i primi veri passi percorsi dagli antichi monaci neri per adattarsi ai tempi moderni. Infatti l'opera del Barbo riuscì a salvare per secoli parecchi monasteri italiani. Non il meno efficace degli strumenti da lui adoperati fu il regolamento dell'orazione mentale, quale la *devotio moderna* l'aveva iniziato. (L'autore sembra insinuare ancora la paternità dell'italiano Giovanni Gersenio sul *de imitatione Christi,* essendo ormai accertato che ne sia autore il canonico di Windesheim, Kempis; caso mai al Gersenio dovrà essere attribuita la recensione diffusa nei monasteri italiani).

Nella seconda parte del volume vi sono esposti quei punti fondamentali senza i quali nulla si capirebbe sul monachesimo, né si spiegherebbero la sua larghissima diffusione né l'influsso decisivo marcato nel corso della storia della Chiesa. Dalla costituzione monastica —formazione e struttura del monastero; elezione e poteri degli abati; posizione giuridica comprendente le relazioni colla Sede Apostolica, coi principi, con gli enti civili ed i laici; che poi determinano in parte la struttura della famiglia monastica— si passa all'attività economica molteplice e non di rado con riflessi decisivi nella formazione della società moderna. Riguardo alla cultura monastica —produzione letteraria, studi sacri e profani— basata sullo studio o *meditatio* imposta dalla Regola benedettina e sviluppata nelle *Institutiones* di Cassiodoro, ci sarebbe tanto da estrarre da questo volume che mi pare meglio lasciarlo all'esame diretto dei lettori. (Non sarebbe stato inutile un accenno al monaco del s. v, Arnobio il Giovane, che scrisse tutte la sue opere a Roma, ed ebbe un influsso assai profondo negli ambienti monastici locali). Di grande pregio poi la visione particolareggiata —e credo che sia il primo tentativo di sintesi complessiva veramente riuscito— degli *scriptoria,* biblioteche ed archivi monastici italiani piú famosi.

L'ultimo capitolo abbraccia tutta l'attività artistica svolta dai monaci; lo stesso concetto di un'arte monastica o benedettina viene discusso. Davanti agli occhi si susseguono tante immagini conosciute tratte dall'architettura, scultura, pittura, miniature ed arti minori, conchiudendosi con la musica. In tutti questi campi i monaci italiani del medio evo hanno avuto un posto decisivo di primissimo ordine.

É da augurarsi che l'opera del Penco in piú del suo valore intrinseco, ne acquisti un altro dinamico: voglio dire che serva d'incoraggiamento ai futuri studiosi, i quali in questo volume troveranno la base sicura per ulteriori investigazioni risparmiando tempo ed energie. Infatti la bibliografia essenziale è allegata costantemente a pié' di pagina; essa sarebbe già da sola la miglior raccomandazione del volume. Questo è accompagnato da una trentina di illustrazioni scelte con buon criterio, e corredato da indici di nomi di persona e di luoghi.

Abadía de Montserrat (Barcelona) A. MUNDÓ

J. C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle.* 140 pp. Paris, P. Lethielleux, 1961. (*Théologie. Pastorale et Spiritualité. Recherches et Synthèses,* 9.)

L'auteur nous était déjà connu par ses premières recherches sur les anciens pères du désert (cf. *Analecta Bollandiana,* t. 76, 1958, pp. 419-427, cf. *ibid.,* p. 419, note 4), dont il prépare l'édition de la collection systématique des apophtegmes. Il était donc bien préparé pour le présent travail.

Cette courte étude contient une Introduction, sobre mais presque complète et excellente en son genre, à la connaissance et à la lecture du théologien spirituel de l'ancien monachisme occidental. En parcourant ces pages claires et savoureuses, on sent combien l'auteur y est à l'aise. Il n'est pas question seulement des problèmes que pose la biographie de Cassien. La connaissance personnelle et de première main que l'auteur a de la pensée de Jean Cassien, se révèle, puissante, dans le deuxième chapitre. Nous y lisons un résumé précis, qui met en relief les points les plus marquants de la doctrine spirituelle du maître monastique. Pour notre part, nous aurions pourtant hésité à placer les développements concernant l'utilisation de la Sainte Écriture dans le paragraphe consacré à la "scientia actualis", estimant que cette question concerne plutôt la "scientia spiritalis", c'est-à-dire la vie d'oraison et de contemplation du moine.

Ces deux chapitres ont aussi le mérite d'introduire efficacement à la lecture du florilège proposé dans la deuxième partie. Les textes qu'il contient ont été bien choisis pour faire connaître les aspects essentiels de la doctrine spirituelle de Cassien. La fidélité de leur traduction montre

l'étendue et la profondeur de la connaissance que l'auteur a de son sujet. Suivent deux appendices —presque trop brefs, à notre avis— concernant la question du semi-pélagianisme, et l'influence de Cassien sur la littérature ascétique postérieure.

Disons pour conclure que la formule harmonieuse adoptée par l'auteur nous paraît à peu près l'idéal d'une Introduction : facilement assimilable par le grand public, sans pourtant être superficielle, elle permet une lecture spirituelle approfondie des écrits des Pères de l'Église. On aurait su gré à l'auteur d'un Index des thèmes traités dans l'Introduction et les Textes traduits. Nous lui sommes pourtant reconnaissant du juste équilibre qu'il a su trouver, dans son beau livre, entre les exigences scientifiques et l'édification spirituelle. Le bien que son ouvrage fera certainement dans les âmes mérite aussi notre reconnaissance.

Abadía de Montserrat (Barcelona) C. M. Batlle

A. Sage, A. A., *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits.* 288 pp. Paris, La Vie Augustinienne, 1961.

En noviembre de 1960 una misión sacerdotal me proporcionó la ocasión de convivir durante una semana con los monjes jerónimos de San Isidoro del Campo, en Santiponce, a muy poca distancia de Sevilla y junto a las ruinas de Itálica. Admiré la observancia de estos monjes, que pueden todavía llamarse las primicias de su restaurada Orden, que se rige por unas constituciones modernas, puesto que san Jerónimo no dejó ninguna regla escrita. No me sorprendió que entre los miembros de la Orden que invoca a san Jerónimo como padre y patrono, se reflexione sobre cuál ha de ser el verdadero canon de su propia vida religiosa, en el sentido más espiritual de la palabra. Ya nos dice la historia que tales discusiones fueron célebres y tradicionales en España, a partir de los siglos XV y XVI. Me parece claro que las solas constituciones, hablando en general, no basten para formar una escuela de espiritualidad, como tampoco creo que sea suficiente, para los mismos efectos, una regla, ni que tenga la extensión de la de san Benito, por ejemplo. El mismo san Benito lo expresa, al definir su código monástico como una "inchoationis re-

gula" (véase todo el cap. 73). ¡Cuánto menos bastarán para obtener y sustentar un pleroma de vida espiritual reglas de menor extensión! Para la consecución de una plenitud de vida interior envía san Benito al monje a los escritos de los Padres. En este sentido han de considerarse los monjes jerónimos verdaderamente privilegiados: han escogido como modelo de vida monástica a un Padre, que además de haber practicado tal vida, ha dejado una importante herencia literaria, en la que abundan los escritos ascéticos y místicos y las alusiones a la perfección.

Entre los benedictinos, que disponemos de una hermosa Regla cuyo autor no nos ha legado ningún tratado más, y los jerónimos, que no tienen una regla, cuyo patrón, sin embargo, les ha dejado una rica doctrina espiritual en sus escritos, están los religiosos agustinos, los cuales disfrutan de una regla escrita por el mismo san Agustín, que es autor, al mismo tiempo, de una copiosísima producción literaria, que contiene tratados enteros relativos a la vida de perfección religiosa y en la que no existe ninguna página que de algún modo no sirva al religioso en su ascensión hacia Dios. Es evidente que los agustinos no podrán contentarse nunca, en el sentido anteriormente expresado, con la sola carta de perfección que es la regla de san Agustín, adoptada por varias órdenes y congregaciones. Lo raro es que anteriormente a la obra del P. Sage no existiera un comentario francés a la regla agustiniana inspirado en los escritos de san Agustín. Contrariamente a lo que podría dejar suponer el título de dicha obra, el presente no es un comentario a base de textos escogidos de san Agustín yuxtapuestos al texto de la Regla. El comentario es obra personal y original del P. Sage, que sintetiza las ideas correspondientes de san Agustín, aduciendo, es verdad, copiosas citas, o, por lo menos, dando las referencias de las obras agustinianas para que se pueda recurrir directamente a las mismas palabras del gran maestro de la vida espiritual.

Preceden al comentario el texto masculino de la Regla, en latín y en francés, y el texto en la forma femenina en traducción; al final expone el autor su opinión sobre la tan discutida autenticidad de la Regla. Cree que fue escrita, en su forma masculina, por Agustín hacia el final de su vida (426-427), probablemente para los monjes de Hadrumeto, a cuya regla, el *Ordo monasterii* (editado, junto con la traducción de las epístolas 210 y 211, en un segundo apéndice), el obispo de Hipona habría añadido su Regla. La Regla de las monjas es una adaptación posterior.

Abadía de Montserrat A. OLIVAR
(Barcelona)

Dom Hubert VAN ZELLER, *The Holy Rule*. Notes on St. Benedict's legislation for monks. XII-476 pp. London, Sheed and Ward, 1959.

Dom Van Zeller makes clear in his Preface (p. vii) that he has no intention of producing a commentary in competition with the excellent works of Martène, Mège, Calmet, Delatte and others. He disclaims any pretensions to a scholary treatment. "The aim of the book", he says, "is simply to present a working exposition of St Benedict's Rule for the understanding of twentieth-century minds bent upon the serious service of God in the monastic life" (p. viii). In doing so he has used the text of the Rule in much the same manner that a preacher uses a Scriptural text for his sermon; he quotes the section of the Rule which he is considering, and then he writes an informal, personal essay which is the fruit of his personal meditation and his own monastic observation and experience. The result is readable and thought-provoking; the style ranges from crisp exhortation to theological exposition; from mystical beauty to the highly informal. Whether his reflections on the Rule, or inspired by the Rule are traditional or controversial, Dom Van Zeller keeps his reader thinking, and he often moves him to self-examination and to prayer. In this book he gives witness to the opinion expressed in another of his works that spiritual reading should never be dull.

It has been said that St. Benedict's plan of development in the Prologue is psychological, one thought leading to another which is related to it. To illustrate this, it is only necessary to outline the subjects covered in the first chapter. One thought leads to another, and there is only the loose unity given by the text under consideration. Thus, in the Prologue the word "hearken" leads to musings on the distinction between hearing and listening; on alertness to hear the voice of the Beloved; on the various ways in which God speaks to us. Then we are told that to incline the ear of one's heart is to listen in faith, and there are considerations on the nature of faith and the necessity of constancy. In spite of the variations of theme, there is no disturbing quality; the subjects flow naturally one from the other. Neither is there any inadequacy of treatment, and the same subjects recur, handled from varying viewpoints.

The art of stripping away rationalizations is one that Dom Van Zeller possesses in a unique fashion. His portrait is something of a key to this quality; he gives the impression of an uncompromising and dedicated monk, and his aspect suggests undeviating austerity. Yet he has a penetrating wittiness, and the facility of the caricaturist for hitting upon essentials. Thus, in pondering upon the modern guilt complex, intensified because the severe punishments of a less sophisticated time would now be judged unsuitable, he observes devastatingly:

> Perhaps when the psychologists have had their say, the experiment of going back to the ancients will be tried. Perhaps the monk of the future

> who is found to be difficult will not be sent to cool his head in a nursig home but, as his ancestors were before him, will be put to work by himself in the cell. It is surely a commentary on our time to see obstinate and unhappy religious living as invalids among seculars when the Rule offers solutions which we are too squeamish or too sophisticated to accept (p. 199).

One of the greatest values of this book lies precisely in these applications to present-day Benedictine life, made with psychological insight. Here, too, is where Dom Van Zeller's claim to originality lies. He has not contributed any new discoveries regarding monastic history or ancient practice; in fact, he quotes extensively and without apology from other writers on Benedictinism. In many chapters he is content simply to present a commonly accepted interpretation of St. Benedict's meaning gleaned from these books. Always he presents his material with clarity and interest.

To emphasize Dom Van Zeller's modernity, may give the impression that he is easygoing and accommodating in "adapting" the Rule to the weakness of twentieth-century religious. On the contrary, he has strong words againts the monastic anomaly of softness of life which avoids only those pleasures which are sinful. He is an advocate of corporal penance, emphasizing the literal observance of St. Benedict's instruments: to chastise the body, to forswear luxury, to love fasting. He emphasizes the value of fasting especially, pointing out that it is only effective when loved; this is not to enjoy it, but to see its meaning and to wish to benefit from its practice.

St. Benedict was anxious that "the Oratory be what it is called". (Ch. 52, v. 1), and today there are many ways of violating this. Making the monastic church a showplace in which a constant stream of visitors admire its *objets d'art,* giving sacred concerts within its precincts, televising or broadcasting services can all be violations, according to this commentator. Monks should leave the choir with dignity and reverence, preserving by carefulness of demeanor the recollection gained from the service just performed. Care must be taken to preserve this manner especially when services have been prolonged. "Moments need never be missed, if they are spent in God's presence", is a moto worth remembering (p. 327).

There is an increasing practice of monastic manufacture of articles that are to be sold. These may be items of food, drink, art work, furniture, far, equipment, or books and other printed material. Whatever the product of monastic industry, the sharp practices of modern business must be avoided. The monastery may not enter into competition with any lay manufacturer. Benedictines should remember that the materials they use, and the time they spend, are not their own - all are God's gift. St. Benedict foresaw the necessity for constant vigilance in this regard, and wherever his spirit has been neglected here, religion has fallen into disrepute.

Indicative of Dom Van Zeller's psychological approach to the problems of religious in adjusting to the demands of their Rule, is the analysis of difficulties in accepting hard and impossible obediences, Chapter 68. In the first place, he points out that the monk should expect obedience to be burdensome. There is no place, however, where self-deception is easier than when it comes to estimating one's own abilities. The obligation of obedience remains even when the religious thinks that he is absolutely incapable of fulfilling the command. In this case it lies in revealing one's incapacity to the abbot and in abiding by his decision. "St Benedict is not talking about occasions when we cannot *face* what is commanded, but when we cannot *do* what is commanded" (p. 442). Sometimes the anticipation of new responsability has a paralyzing effect. The subject becomes in fact, through his very panic, useless for his new assignment. "Humility can be a good disguise, and nothing could be easier for self-interest than to hide behind the mask of inefficiency, uselessness, stupidity" (p. 442). If worse comes to worst, and even after representing the case to the superior he still insists that the subject shoulder the work, then there is nothing to do but to go forward even in the anticipation or in the very certainty of failure. The Passion of Christ is proposed for the monk's refuge in this extremity.

A very vivid picture of life in a twentieth-century Benedictine house emerges from this book. Touches of description made with penetrating observation and humor do more than add to the interest of the reader; they make more obvious the occasions where principles given by St. Benedict should be invoked as forces of action. Any Benedictine of our day will find here practical help for living his monastic life in the spirit of the Rule.

If one total impression is gained from this book, it is the realization that the doctrine of St. Benedict in its wisdom and discretion is applicable to every age and society. The theme that recurs throughout, is the living of life on a supernatural plane that embraces every thought and action of the person consecrated to God. The Benedictine is really a person who exists in a new dimension. The constant watchfulness of the first degree of humility must extend to all the thoughts and actions of life spent in union with Christ until the perfect conformity of the twelfth degree is reached.

In concluding this review the writer hopes that no injustice has been done to Dom Van Zeller's work by limiting the considerations to a single outlook. It would be possible to approach the presentation in varied ways; for example, there is rich teaching on prayer and on the interior life in these pages. However, for this reviewer, the principle contribution of the book lies in its application of the traditional doctrines of the monastic life, its principles of renunciation, of separation from the world, of searching for God, to our times. There is no watering down of doctrine, no easy

approach here, but there is understanding and insight. These are used not to soften or to explain away what is difficult, but to help the religious to penetrate his own self-deception, rationalizations, and excuses for not living up fully to what he has promised at his profession; and to motivate him effectively to undertake that great task.

Chicago 45, Illinois, U. S. A. M. P. Reilly
7430 N. Ridge Avenue
St. Scholastica Convent

Dom Jean Leclercq, Bénédictin de Clervaux, *The Love of Learning and the Desire for God.* Translated by Catherine Misrahi. 415 pp. New Yok, Fordham University Press, 1961.

This is a translation of a work that first appeared in French in 1957 and that originated as a series of lectures at Sant'Anselmo. Its title and subtitle give a rather good idea of its scope and aim. One migh think at first that the interesting topic suggested by the main title had been put forward merely as a unifying theme, for the book is basically what the French subtitle announced — *initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* — a study of medieval monastic culture from the 6th through the 12th centuries. Yet the dialectical interplay of "the two constants of Western monastic culture: on the one hand, the study of letters, on the other, the exclusive search for God", can be seen throughout its whole development.

Besides pointing the way to a reconciliation of these two elements by showing how they actually were synthesized in the lives and culture of the medieval monks, this work will most certainly serve as an excellent introduction to the monastic authors of that period, whose thought until recently has often not been taken very seriously, with the result that, except for a few writers, their spirituality has remained almost unknown. An American professor once remarked that after reading medieval literature he came away with the feeling that this was something interesting, curious, but completely foreign and incomprehensible to modern man, so far removed was the modern mentality from that of the Middle Ages. Dom Leclercq, however, with the insight and sympathy which comes from sharing the way of life of these monks in all its essential aspects, has been able to bridge the gap and to convey a rather complete idea of their outlook on life.

But Dom Leclercq possesses other unique qualifications, which make what he has given here something more than a mere initiation. The extent to which he is almost a pioneer in many areas of the culture of this period can readily be seen from the large proportion of the notes which refer to books or articles of which he himself is the author. Yet, though this is a work which will be read with pleasure and profit by scholars and specialits, it appears in a form which makes it accessible to a more general class of readers as well. And Dom Leclercq here underlines and in some cases presents for the first time for the general reader certain ideas and observations which, though known to scholars, should, if they become part of the common fund of knowledge, open up new vistas and understandings in contemporary thought. I should like to mention just a few of these contributions: 1) The distinction between the scholastic speculative approach to sacred studies and the monastic approach based on experience and subordinating study to the end of the monastic life, union with God. 2) The monastic Biblical tradition of prayer, the *lectio divina* and *meditatio,* flowering in the liturgy, all of which presents "God's truth in a beautiful guise", thus developing "an appetite for God" and an eschatological desire "which will be fully satisfied only in eternity". As this concept becomes better known, it ought to help to supplement and correct some of our modern notions of prayer. This is the Benedictine and Cistercian tradition, and in general it would seem that those who call themselves by these names should try to follow it rather than St. John of the Cross's way of renouncing all imagining and discursive thought and all delight in meditation, at least in the early stages of their life of prayer. 3) The basic continuity between patristic and medieval monastic culture, and the importance of patristic terminology and themes such as *theoria, theologia, philosophia,* etc., in the whole monastic tradition. 4) The place of the pagan classics, which, in spite of the wariness with which they were regarded in monastic circles, were not used merely as a liberal arts formation in preparation for sacred studies in the monastery schools and then left behind, but were esteemed for their own permanent value and "baptised" and integrated into the Christian scheme. 5) Finally, the possibility of a purification from self-complacency by the spirit of *simplicitas,* best exemplified by St. Bernard's attitude toward his writings, which leaves the monk free to engage in studies and to "take the word of God and culture together".

This "initiation to the medieval monastic authors", certainly one of the author's major works, will also initiate many a reader of English to Dom Leclercq himself, as it is the first of his books to appear in English. And once initiated they will be anxious to gain an even closer acquaintanceship, which, fortunately, can be done quite easily, as more books and articles by this French Benedictine writer are beginning to appear in America.

The translation is quite faithful, but, perhaps unavoidably, it lacks the even flow and the drive of the French prose.

It is interesting to compare the *format* of the two editions. The French version, paper-bound in a dull gray, has a chaste and scholarly appearance. In the American printing the book was given hard covers, with an attractive green jacket; the footnotes were removed to the back, presumably in order not to discourage the less determined sort of reader; and, what was perhaps the most successful step in removing the rather formidable aspect of the close-packed French pages almost completely covered with print, the subject divisions under each chapter heading, rather than being clustered at the beginning of the chapters, were dispersed throughout, thus breaking up the text into more easily-managed sections. All this greatly increased the cost of the American edition, of course.

Convent of St. Benedict
St. Joseph, Minnesota, U.S.A.

J. Raasch

Constantine Cavarnos, *Anchored in God. Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos.* 230 pp., ill. Athens, Astir, 1959.

Bon ouvrage de propagande que celui de M. Cavarnos, grec-américain, né à Boston, qui offre au public américain ses notices de voyage comme fruit de trois séjours à la Sainte-Montagne (1952, 1954, 1958). Une brillante carrière de philosophe, une bonne initiation à l'art byzantin et une parfaite connaissance de la langue de ses ancêtres l'ont avantageusement disposé à percevoir et à noter ce qu'il y a d'admirable dans la vie du moine à l'Athos. Son livre nous paraît être écrit surtout pour des orthodoxes en Amérique qui, nés dans le Nouveau-Monde, désirent acquérir ne fût-ce qu'une connaissance assez superficielle de la Sainte-Montagne

Ancrés en Dieu - Vie, Art et Pensée à la Sainte-Montagne de l'Athos est encourageant et optimiste: le nombre réduit de moines à certains endroits ne semble pas inquiéter l'A. quant à l'avenir, bien que ce problème soit réel; d'ailleurs après la guerre de l'Indépendance grecque, il y a maintenant plus d'un siècle, les moines étaient encore moins nombreux. M. C. ne se fait pas d'illusion et toutes les discussions avec les moines illustrent le proverbe grec "*Βαρεῖα εἶναι ἡ καλογερική* (sc. *ζωή*) - la vie monastique est dure" (p. 118). Il n'a pas craint de pénétrer en des régions à peine accessibles, telles Kerásia, Katúnia et Karúlia au sud de la Montagne, où il est allé arracher des conseils spirituels aux

ermites. Il y a trouvé cette spiritualité simple et profonde du moine de l'Orient qui vit l'enseignement de l'Évangile, des Pères, des Synaxaires, de l'Évergétinos et de la Philocalie dans toute leur rigueur. C'est une idée heureuse que de donner des extraits de textes au cours de ce récit de voyage. Les indications historiques sont sobres, mais exactes; cependant, bien que la Lávra possède de très vieux manuscrits, il n'y en a pas dont l'origine remonte jusqu'au IVe siècle (p. 100). La remarque dans la Préface (p. 9) sur l'orthographe des mots grecs, selon laquelle la transcription serait phonétique d'après la prononciation moderne, est superflue, car les efforts en ce sens ne sont que minimes. Quelques termes nous paraissent moins heureux: *liturgic* (p. 7); un anglais préférerait *liturgical*. La traduction de *ἱερὰ ἐπιστασία*, la Sainte-Épistasie, pouvoir exécutif au Mont-Athos, par *Holy Board of Overseers* (p. 22) prête même à rire; il ne s'agit tout de même pas d'un régime de forçats! Mieux vaut certainement dire *Holy Epistasia* ou *Holy Executive*. Quelques fautes d'impressions se sont glissées dans le texte: p. 53, 1.12 d'en bas lisez: *is;* p. 136, dernière ligne: *sojourn;* p. 154, id.: *passages*. Le choix des photos traduit l'oeil du connaisseur. Les dessins de Kontouglou (et non pas Kontouglous comme partout dans le texte et dans d'autres publications de l'A.) et surtout ceux de son élève Kopsidis donnent à ce livre un aspect particulièrement athonite.

Monastère de Chevetogne E. DAVIDS
(Belgique)

Ἀρχιμανδρίτου ΓΑΒΡΙΗΛ, Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἱερὰ Μονὴ τοῦ Διονυσίου. 220 pp., ill. Athènes, Astir, 1959.

Le cathigoumène du monastère athonite de Dyonisiou nous fournit par son ouvrage les renseignements les plus précis sur la vie de son couvent. Le Père Gabriel y vit depuis 50 ans; il est donc tout à fait qualifié pour en parler. Le monastère fut fondé environ 1370 par saint Denis de Korytsa. Grâce à l'encouragement de son frère Théodose, archevêque de Trébizonde et à l'aide financière de l'empereur Alexis III Comnène, la fondation dédiée à saint Jean-Baptiste se développa très vite. La vie ascétique y était sévère. Après les empereurs byzantins, ce furent les voïvodes roumains qui par leurs dons permirent des aménagements et restaurations. Le monastère adopta à plusieurs reprises le régime idiorrythmique, mais finit par rester cénobitique depuis 1805.

L'A. traite de l'histoire, des bâtiments, des richesses, des usages, etc. de son monastère. Intéressant est le premier chapitre sur les saints qui y ont vécu, comme saint Denis, le fondateur, saint Niphon, patriarche de Constantinople (1497-98). Le monastère compte maintenant 45 moines, parmi lesquels le P. Théoclitos, homme remarquable et auteur d'un livre fort connu sur la spiritualité athonite: *Μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς*. Notons aussi, entre les documents édités ici, le texte intégral du célèbre chrysobulle d'Alexis III (pp. 91 ss.).

Monastère de Chevetogne (Belgique) E. DAVIDS

L'abbaye bénédictine de Fécamp. Ouvrage scientifique du XIIIe centenaire, 658-1958. T. I, 414 pp. Fécamp, L. Durand et Fils, 1959.

Los días 5 y 6 de julio de 1958 se celebraron en Fécamp las solemnes fiestas conmemorativas del XIII centenario de la fundación del monasterio, con la colaboración de las abadías de Saint-Wandrille y Bec, que quisieron restaurar, aunque sólo fuera por un momento, la vida monástica en la célebre abadía normanda. Homenaje demasiado fugaz, por desgracia. Más duradero va a ser el que tributaron a la abadía de Fécamp científicos de distintas nacionalidades: la miscelánea cuyo primer volumen recensionamos.

Esta miscelánea ha sido concebida en tres volúmenes. El segundo y el tercero van a ocuparse de la teología, liturgia, arqueología y bellas artes en el monasterio de Fécamp. El primero recoge los trabajos de índole histórica, económica y social.

F. de Beaurepaire (pp. 1-21), a base de la toponimia y de los títulos de parroquias, procura reconstruir la geografía histórica del país de Caux en los siglos VII y VIII. Dom Patrice Cousin ha querido resumir en tres páginas (23-25) los datos sobre el primitivo monasterio femenino de Fécamp, destruido en las invasiones normandas. En su estudio *Un moine de l'an mille* (pp. 27-44), René Herval nos presenta la figura del primer abad de Fécamp, Guillermo de Volpiano (962-1031), el conocido discípulo de san Máyolo, codificador de las célebres *Consuetudines sancti Benigni*, a quien acudieron los duques Ricardo I y su hijo Ricardo II en demanda de monjes para el nuevo monasterio. David Douglas, decano de la facultad de artes de la universidad de Bristol, publica y estudia (pp. 45-56) el primer privilegio que el duque Ricardo I concedió a la abadía en 990.

Las invasiones de los vikingos fueron desastrosas para los monasterios de la baja Normandía. Lucien Musset (pp. 57-66) intenta determinar el papel que desempeñó la abadía de Fécamp, la predilecta de los duques normandos, en la obra de restauración monástica de la región durante el siglo XI y (pp. 67-79) presenta un estudio sobre la vida económica de la abadía de Fécamp bajo el abadiado del célebre Juan de Ravena (1028-1078).

La figura de Maurilio, monje de Fécamp y metropolitano de Rouen, no ha sido todavía bien estudiada. Miguel de Bouard (pp. 81-92) ha escrito algunas notas dedicadas a este monje, el cual, como san Pedro Damiano, a quien imitó, fue reformador, eremita y obispo.

En los archivos departamentales de la Seine-Maritime se conservan dos originales de la carta de donación de Steyning y de Bury, posesiones ofrecidas por Guillermo el Conquistador a la abadía de Fécamp. Pierre Chaplais (pp. 93-104) estudia el problema que los documentos plantean y, además del facsímil, nos da la edición del texto. René Herval (pp. 105-126) estudia las relaciones existentes a propósito de la leyenda de una pretendida reliquia de la preciosísima sangre en Fécamp, Lucca y Glastonbury. *Fécamp and England* es el título del artículo de Marjorie Chibnall (pp. 127-135), quien se ocupa de las relaciones de la abadía con la isla en los siglos XI y XII.

H. Platelle estudia *La place de l'abbaye de Fécamp parmi les sociétés de prières de l'abaye de Saint-Amand* (pp. 137-141).

El Marqués de Frondeville (pp. 131-149) estudia las vicisitudes del monasterio y del puerto de Fécamp durante la Guerra de los Cien Años.

Juan de La Grande, abad de Fécamp (1357-1373) y más tarde obispo y cardenal, desempeñó un papel importante en las fiestas de la traslación de una reliquia insigne de Santo Tomás de Aquino a París en tiempos de Carlos V, quien en más de una ocasión dio muestras de apreciar las aptitudes de este hombre hábil. Este es el objeto de la comunicación del P. M. D. Chenu (pp. 151-154).

J. Daoust estudia (pp. 155-160) el papel que el prior y, sobre todo, el abad de Fécamp, Jean de Bouesgue y Gilles de Duremort, respectivamente, desempeñaron en el proceso de Juana de Arco. M. Mollat y M. Nortier publican notas y documentos sobre la pesca del arenque en Fécamp a fines del siglo XV (pp. 161-179). André Dubuc describe el estado de postración en que se hallaba la disciplina monástica en la abadía a causa, sobre todo, de las turbulencias de fines del siglo XV y XVI, y los conatos de reforma que cristalizaron, en 1618, en unos estatutos para el régimen interior del monasterio (pp. 182-188). Junto con este interesante texto, Dubuc ha publicado otro sobre las condiciones de admisión de los novicios de la abadía de Fécamp algunos años antes de la reforma (pp. 189-191).

Joseph Daoust, además de su nota sobre Fécamp y Juana de Arco, nos ofrece dos interesantes estudios sobre la reforma maurina en Fécamp, en 31 de diciembre de 1649 (pp. 193-201) y los maurinos en Fécamp desde 1650 a principios del siglo XVIII (pp. 203-218), y un trabajo monográfico sobre Dom Le Cerf de la Vieville, crítico e historiador (pp. 229-252). También es maurino el tema del trabajo de Dom L. Gaillard: el origen geográfico de los priores maurinos de Fécamp en el siglo XVII (pp. 219-228). Dom Y. Chaussy (pp. 253-266) se ocupa de los últimos monjes de Fécamp. *L'Eglise de la Trinité de Fécamp et ses curés pendant la période concordataire* (1804-1906) es el título del largo artículo de Robert Eude (pp. 267-297).

Cierran el volumen unas breves notas sobre la abadía de Fécamp en el registro de visitas de Eudes Rigaud (s. XIII) (pp. 299-301), y la abadía de la Trinidad y San Esteban de Fécamp (pp. 303-306), estudios debidos a la pluma de B. de Mathan, y un artículo sobre *La chapelle de Miromesnil et les moines de Fécamp (XIIe-XVIIIe siècles),* del incansable Joseph Daoust (pp. 307-312).

La presentación del volumen es espléndida, hasta lujosa. Ha sido profusamente ilustrado con grabados y reproducciones fotográficas. La colaboración tiene un poco los defectos de toda miscelánea: al lado de firmas de primer orden hay otras de menos nombradía. Ni siempre las mejores firmas corresponden a los mejores trabajos, pues algunos colaboraron quizá un poco por compromiso. Es de notar en cambio el interés puesto en sus trabajos por los investigadores de la región, en los que se ve el legítimo orgullo de los hijos de una tierra ilustre.

Lamentamos no haber sabido hallar ni en la introducción ni en ningún otro sitio (quizá hubiera podido ser en el artículo de Dom Cousin) la justificación de la fecha 658 a la que ha de corresponder el presente centenario. Un defecto práctico notable es la carencia de índices, lo que dificulta enormemente la utilización del volumen. Es también muy incómodo tener que recurrir continuamente al final del libro en busca de las notas, referencias y traducciones.

A pesar de estos pequeños reparos, creemos, con todo, que tienen razón los editores al decir que toda biblioteca seria que se interese por la historia monástica, deberá poseer desde ahora la presente obra, que ciertamente ha venido a solucionar muchísimos problemas de la historia de la célebre abadía normanda.

Abadía de Montserrat C. MOLAS
(Barcelona)

S. Pierdamiano, *Scritti monastici,* a cura del P. D. B. Ignesti, Camaldolese O. S. B. 2 vol. in-16 de 216 et 206 pp. Siena, Edizioni Cantagalli, 1960 (Collection *I Classici cristiani*).

Voici un recueil de beaux textes de S. Pierre Damien. Ils ont été bien choisis, bien traduits. Le vol. I contient quatre opuscules exposant l'idéal monastique en toute son ampleur: *Apologeticum de contemptu mundi* (*Op.* XII), *De perfectione monachorum* (*Op.* XIII), *De perfecta monachi informatione* (*Op.* 29), *De Fuga dignitatum ecclesiasticarum* (*Op.* 21); suivent les Epîtres 4 et 5 du livre VI, où est fait l'éloge de Cluny. Les ouvrages du vol. II —deux lettres, cinq opuscules et deux sermons— se rapportent plus spécialement à l'érémitisme; on est heureux d'y lire le *Dominus vobiscum* (*Op.* XI), dont la première partie, isolée ici (p. 115-143), donne, sur le caractère universel de toute prière, une doctrine qui est valable pour tous les chrétiens. Chaque texte est précédé d'une brève introduction, mais n'est accompagné de presque aucune note. La fadeur des illustrations contraste avec la vigueur des idées et du style de Pierre Damien, avec cette "ironie terrible qui est son domaine", comme il est dit t. I, p. 177.

Le tout est préparé par une Introduction dont quelques pages sont un défi à l'histoire objective. On prétend nous y présenter la "conception romualdienne" de la vie monastique. Elle est élaborée à partir de quelques expressions extraites de la *Vita quinque fratrum* de Bruno de Querfurt et des Constitutions écrites pour Camaldoli par Rodolphe en 1080. Il en résulte une synthèse claire, complète, logique, d'après laquelle se succèdent en ordre ascendant, et normalement, la vie cénobitique, puis la vie érémitique, enfin "l'apostolat" (Bruno dit, plus conformément à la tradition ancienne, l'*evangelium*). Or s'il y a une "conception romualdienne" du monachisme —et cela même est loin d'être prouvé—, elle n'est point telle: le rapprochement artificiel d'un texte de Bruno à propos d'un cas très particulier, et d'un texte législatif rédigé un demi-siècle après la mort de Romuald ne permet aucune conclusion. Une enquête sur l'origine de cette soi-disant "conception romualdienne" révèlerait sans doute qu'elle est de date extrêmement récente. Une note discrète avertit d'ailleurs que "cet idéal ne fut réalisé ni partout ni toujours" et tempère le caractère absolu et abstrait de l'exposé (t. I, p. 15, n. 3).

Aussi comprend-on que ces pages ne soient appuyées par aucune référence à S. Pierre Damien: il eût été difficile d'en trouver, car lui-même ne partageait pas cette "conception", et l'on pourrait citer bien des textes prouvant qu'il ne considérait ni le *coenobium* comme une préparation nécessaire à l'ermitage, ni l'*evangelium* comme le prolongement normal de l'érémitisme. Aussi est-il illégitime de lui imposer, ne serait-ce qu'à titre "théorique", le schéma inspiré de Bruno de Querfurt et qu'on généralise (t. II, p. II), quitte à devoir, plus loin (p. 109, n. 7) gloser un texte de Pierre Damien qui n'est pas conforme à ce schéma.

De même, si Pierre Damien professe la Règle de S. Benoît, comme on l'affirme p. 18, il n'est pas sans l'interpréter d'une façon qui va à l'encontre de certaines des observances et des structures qui lui sont essentielles; la citation qui est donnée de la Règle, p. 19, d'après une source non indiquée et probablement de mémoire, est d'ailleurs inexacte. De même, dans le "cénobitisme rigide" qui est attribué à Cluny d'après S. Pierre Damien, "le moine n'avait pas une demi-heure de liberté pour converser seul avec Dieu" (p. 15-16); or le texte de Pierre Damien, cité plus loin, t. I, p. 202-203, dit "qu'il restait à peine une demi-heure aux moines pour échanger deux paroles dans le cloître", et une note, p. 203, trahit la même imprécision tendancieuse. Il n'y a pas ici à ajouter d'autres exemples. Il suffira d'avoir attiré l'attention sur la prudence avec laquelle il faut lire, dans cet ouvrage, les pages qui ne sont pas de Pierre Damien. Heureusement, celles du grand Docteur sont, de beaucoup, les plus nombreuses, et il faut savoir gré au traducteur de les avoir rendues plus accessibles.

Abbaye de Clervaux J. LECLERCQ
(G.-D. de Luxembourg)

Giovanni LUCCHESI, *Clavis S. Petri Damiani.* 166 pp. Faenza, Seminario Vescovile Pio XII, 1961. (*Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani,* 5.)

El presente estudio forma parte de la miscelánea *Studi su San Pier Damiano in onore del Cardinale Amleto Giovanni Cicognani,* publicada como vol. 5 de la colección *Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani,* del Seminario episcopal Pío XII de Faenza. Es un precioso instrumento de trabajo, en el que el autor no se ha limitado a hacer un elenco de las obras auténticas, dudosas y falsas de san Pedro Damiano, sino que, como lo deja adivinar ya la extensión de la *Clavis,* G. Lucchesi, con mucha precisión, acompaña las indicaciones bibliográficas con notas y comentarios acerca de la autenticidad o con las razones que a ésta se oponen. La obra está dividida en tres partes: 1) análisis completo y detallado de los tratados contenidos en *P. L.* 144 y 145; 2) examen de los escritos descubiertos o atribuidos a san Pedro Damiano después de la edición de Migne; 3) revisión de los tratados que no abarca dicha edición y atribuidos indebidamente al santo doctor de la Iglesia. En la primera de estas tres partes se entretiene además el autor sobre la tradición manuscrita básica y sobre los criterios generales de autenticidad. Al elenco de los sermones

siguen dos apéndices: uno sobre los sermones de Nicolás de Clairvaux que, en las ediciones, se han introducido entre los de san Pedro Damiano; el segundo trata de las conclusiones doxológicas de los sermones, las cuales pueden servir de criterio de autenticidad. A la lista de las *Sanctorum Historiae* sigue un comentario particular a la *Passio SS. Virginum Florae et Lucillae,* que no puede ser considerada como genuina de Pedro. El capítulo dedicado a las oraciones y *carmina sacra* se termina con unas consideraciones especiales, también en forma de apéndice, sobre las oraciones litúrgicas compuestas por el santo monje. En la segunda parte hemos de agradecer a Mons. Lucchesi que haya reproducido los mismos textos en cuestión, incluso, al final, un acta notarial de 1071, en la que aparece la firma autógrafa de Pedro: "Ego Petrus peccator monachus..." La tercera parte comprende el *Sermo ad sacerdotes* editado por Mai (no se trata propiamente de un sermón), que Lucchesi también reproduce íntegramente para mejor demostrar que no puede ser de Pedro, como tampoco lo son otros sermones sobre santos de la Romagna, ni el *De Absalom,* ni el *Ordo ad comunicandum* de Montecasino, que Palazzini intentó, en 1956, atribuir a Pedro. Lucchesi hace una extensa comparación del *Ordo* con otros dos, paralelos, de Montecasino.

La *Clavis* es una utilísima obra de conjunto y un instrumento de trabajo indispensable.

Abadía de Montserrat A. Olivar
(Barcelona)

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Oekumene, im Auftrag des deutschen evangelischen Kirchentages, herausgegeben von Franklin H. LITTELL und Hans Hermann WALZ. 1755 col., con il. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960.

Imposible condensar en pocas líneas el contenido y el valor de este voluminoso diccionario, que la Editorial Kreuz acaba de ofrecer a la *Oekumene*. Merece no ya la hospitalidad monástica (sabida es la importancia que se atribuye a los monjes en la labor de la unión de los cristianos), sino la cristiana y eclesiástica. Es un libro que no debería faltar en ninguna biblioteca católica importante. De hecho, más que de un libro, se trata de una verdadera enciclopedia ecuménica. Ecuménica por la amplitud de la materia dispuesta en orden alfabético: se pasan en revista unos 1.200 temas, desde los históricos y doctrinales hasta los más actuales, como la atómica, la técnica, hambre en India, etc. Ecuménica en la colaboración, como lo prueba la firma de 425 autores de todos los continentes y pertenecientes a toda las confesiones cristianas. Ecuménica en la presentación: ya en las contraportadas unos gráficos hacen ver: el primero la situación de las religiones en el mundo, y el segundo, la de las diversas confesiones cristianas; luego, los diversos dibujos y esquemas y la transcripción de ciertos textos en diversas lenguas. Ecuménica en la ilustración, que en sus numerosas fotografías y grabados presenta: 1) una visión gráfica de la historia del ecumenismo y del trabajo actual del Consejo ecuménico, así como de personajes ecuménicos; 2) reproducciones artísticas de toda la historia de la Iglesia y de todas las naciones y confesiones cristianas, de lo más antiguo a lo más moderno (lamentamos la ausencia de España; la "Oekumene" no puede ignorar, por ejemplo, el museo románico de Barcelona); 3) personalidades de la historia de la Iglesia, desde San Francisco de Asís hasta Lutero, Cromwell, etc. Pero la obra es, sobre todo, ecuménica en su espíritu. Publicada bajo los auspicios de las Jornadas Evangélicas y editada por los Doctores Franklin H. Littell y Hans Hermann Walz, es presentada por el presidente de las Jornadas Evangélicas Dr. Reinhold von Thadden-Trieglaff a todos "aquellos que en un tiempo tan movido y amenazado como el nuestro se sienten impelidos hacia la búsqueda de la verdad y de la unidad de la Iglesia."

"El movimiento ecuménico es el acontecimiento más importante del siglo XX", dice el Dr. Walz en el prólogo, citando unas palabras del arzobispo de Cantorbery, Dr. Temple. Y muestra cómo este movimiento se ha introducido en todas las iglesias e interesa a todos los cristianos. Por lo mismo, esta obra no se dirige sólo a los teólogos y pastores, sino a todos los cristianos que siguen atentos el movimiento actual del mundo; y, sobre todo, se hace indispensable para aquellos que se hallan en relación con cristianos de otros países y de otras confesiones.

Este espíritu ecuménico de la obra se encuentra tanto en los temas escogidos, como, y sobre todo, en el modo de ser tratados. Sin embargo, desde el punto de vista católico es imposible suscribir todas las aserciones. Es más, algunas son del todo inexactas e incluso injustas. Por ejemplo, en el artículo "Katholizismus, römischer" —uno de los pocos que hallamos en la obra algo tendenciosos—, al hablar de la conciencia que tiene la Iglesia Católica de poseer la verdad, se lee: "ella conoce el anatema, pero no la reforma. Afirmar lo contrario sería, desde el punto de vista católico, un sacrilegio contra Jesucristo...". El Papa Juan XXIII repite constantemente que ha convocado un Concilio precisamente para devolver a la Iglesia "la auténtica faz de Cristo". Es por lo menos inexacto afirmar que "toda la vida de la Iglesia dimana del Papado". O lo que leemos en el artículo "Kirche": "En el catolicismo todo está concentrado en último término en el oficio y en la acción del Papa". Tendría que explicarse asimismo una frase del artículo "Konzil": después del Concilio Vaticano, "según la fe católica, la Iglesia se halla únicamente allí donde hay el Papa". En el artículo "Rom", que firma M. Maron, no parece ponerse en duda la presencia y la muerte de S. Pedro y de S. Pablo en Roma; en cambio, se añade: "la existencia de la tumba de S. Pedro en Roma es discutida y arqueológicamente no se puede demostrar". Las modernas excavaciones de S. Pedro han probado lo contrario. El complejo polémico protestante aparece sobre todo en los artículos que de algún modo se refieren al Papado y romanismo. Neill, en la palabra "Sukzession", afirma que de la presencia de S. Pedro en Roma no se sigue que el apóstol hubiera sido obispo de la ciudad.

Más que lo que se refiere directamente al Catolicismo, interesan al católico las noticias relativas a la doctrina y a los autores de la Reforma, cosas sobre las cuales tenemos a menudo conceptos completamente inexactos. En esta enciclopedia encontraremos expuesta en forma breve y precisa esta doctrina y la noticia exacta de las principales personalidades protestantes. Pues, además de que el autor de cada noticia es siempre un especialista en la materia, una de las mejores cualidades de la enciclopedia es la abundante y escogida bibliografía que da de cada tema.

Son de particular interés, además, todos los apartados que se refieren al movimiento ecuménico. Nunca hemos encontrado, por ejemplo, una exposición más sucinta, más clara y más completa del Consejo ecuménico de las Iglesias como la que nos da Walz. Todas las alianzas y grupos ecuménicos y los esfuerzos de unión de las Iglesias y sectas encuentran adecuada exposición.

Temas que han sido objeto de acres polémicas son expuestos con gran serenidad y respeto. Esto vale, sobre todo, para los artículos firmados por los Hermanos de Taizé. En el artículo "Himmelfahrt Marias", el teólogo de Taizé, Max Thurian, después de constatar que este dogma presenta nuevas dificultades y complicaciones para la unión de los cristianos añade: "pero el Espíritu Santo y la oración de Cristo son muchísimo más fuertes que nuestras divisiones para el restablecimiento de la unidad visible de todos los cristianos". Luego de exponer el "Schlüsselgewalt", otro Hermano de Taizé, Pierre-Ives Emery, termina diciendo "que la controversia sobre este punto está con frecuencia desenfocada porque por uno y otro lado no se han estudiado las razones profundas del contrario, y porque en la controversia se ha partido de conceptos muy diferentes acerca de la Iglesia y de sus oficios". Todo católico agradecerá a Peter Meinhold el modo de tratar asuntos tan delicados como el Papado y la infabilidad. Y lo mismo podríamos decir de todos

los artículos de Hans Asmussen. En el artículo "Maria, Mutter Jesu", Walter Delius, después de haber criticado las exageraciones o supersticiones que, según el sentir protestante, se hallan en el culto católico a la Virgen, dice: "Cualquier crítica no exime la teología evangélica del deber de ocuparse de las cuestiones que suscita la Mariología y el culto a la Virgen en la Iglesia católico-romana. Y ésto no solamente para evitar falsas opiniones, sino para conocer la piedad y teología católicas en punto tan importante y decisivo, y así trabajar en el afianzamiento de la coexistencia confesional". Muy justo es lo que afirma Schülte sobre el culto a los santos en la Iglesia católica en el artículo "Heilige und Selige": "No obstante, la importancia que da el católico a la veneración de los santos, conoce muy bien su relación directa con Dios. Casi todas las oraciones de la Iglesia católica, hasta las de los santos y de la Virgen, se dirigen a Dios "por N. S. Jesucristo" único Medianero entre Dios y los hombres".

En los temas de más actualidad e interés se expone con gran objetividad la doctrina protestante, ortodoxa y católica. Y sobre esta última se citan a menudo Encíclicas papales y otros documentos y obras católicas. Así, en artículos como "Arbeit", "Arbeitschaft und Kirche", ateísmo, marxismo, superpoblación, inseminación artificial, eutanasia, armas atómicas, pacifismo, revolución y cristianismo, totalitarismo, etc., o en otros más espirituales como escuela e iglesia, "Religionsfreiheit", "Tolleranz", proselitismo, "Seelsorge", "Sonntagsschule und Kindergottesdienst", laicado cristiano —donde se habla muy bien de la Acción Católica—, etc.

Ordinariamente se expone la doctrina objetivamente, sin juicios ni polémicas. No se ignora ni se quiere ignorar nada de la doctrina católica u ortodoxa. En aquellos puntos cruciales entre la teología católica y la protestante como: justificación. "Amt", sacramentos, concilio, cristología, eclesiología, etc., se hace ver, además, el sentir y la evolución de la doctrina ecuménica.

El católico quedará gratamente sorprendido al comprobar el progreso que van experimentando en el protestantismo ciertos puntos fundamentales de la doctrina. En el artículo "Abendmahl" el teólogo de Taizé, Max Thurian, trata de la Eucaristía como sacrificio y como presencia real. Si por lo que se refiere el primer punto —a excepción de algunas precisiones— podría suscribirlo cualquier católico, en el segundo, o sea sobre la presencia real, el autor no quiere pronunciarse como ésta permanece en la Eucaristía después de la Comunión, puesto que "el fin de la Eucaristía es la Comunión". "Aquí hay que respetar el misterio..., por lo tanto es de recomendar que, después de la Comunión, sean consumidos los elementos. Una negligencia en esto podría ser un obstáculo para la fe en la presencia real". Las ideas: Eucaristía-unidad e Iglesia están admirablemente expresadas. Y termina: "La Iglesia que celebra con frecuencia la Eucaristía, experimenta como Cristo por medio de la Eucaristía desarrolla su amor y su unidad, y constata como su Palabra y su Vida actúan en el mundo".

Observaciones semejantes podríamos hacer sobre la Tradición, Iglesia, misión, penitencia y confesión auricular, etc.

De particular interés para los lectores de *Studia Monastica* serán los artículos "Mönchtum", "Orden", "Kongregationen und religiöse Gesellschaften" (así católicas como anglicanas) y "Bruderschaften, geistliche" (comunidades protestantes). En "Erneuerungsbestrebungen", Meinhold describe la evolución del monacato desde los anacoretas hasta las órdenes y congregaciones modernas. Asimismo desde el punto de vista monástico se consultarán con pro-

vecho los diversos artículos referentes a las Iglesias orientales, o sobre el Monte Athos, los monjes irlandeses, e incluso sobre el budismo e islamismo.

Si respecto al monaquismo occidental sería de desear una distinción y precisión más claras entre su modo peculiar de ser y el de las órdenes medicantes y congregaciones modernas, el monaquismo ortodoxo se presta a una exposición más uniforme. En el artículo sobre órdenes y congregaciones se reconocen, con grandes elogios, los méritos del monacato occidental benedictino en la expansión del cristianismo y en el fomento de la agricultura y de la cultura de Europa. Y respecto a la vida religiosa en general, se afirma: "todo el mundo debe convenir en la enorme importancia de las órdenes religiosas"; y después de recordar su gran labor benéfica en todos los campos: "Las órdenes religiosas han tenido una importancia decisiva para la vida religiosa: ellas forman una parte del Cuerpo místico de Cristo, y su oración redunda en bien de todos... El trabajo de la Iglesia sólo puede ser fructuoso por la gracia del Señor. El consejo del Señor: "pedid y se os dará", es precisamente lo que fielmente se cumple en los monasterios".

Los jesuítas seguramente no podrán asentir a todo lo que de ellos se dice en el artículo que les dedica W. Rustmeier, pero sin duda agradecerán el tono cristiano, respetuoso y ecuménico con que son tratados por un protestante.

Para señalar errores o deficiencias, diremos que, en el artículo "Liturgische Bewegung", el movimiento litúrgico católico no ha sido tratado con la amplitud y profundidad que su enorme importancia exigirían. "Klosterneuburg" no es monasterio benedictino. El artículo "Meditation" es algo flojo. En la "Soziallehre" no debería faltar alguna referencia a la doctrina papal moderna, tan importante. Quizá temas como Chevetogne, por ejemplo, hubieran merecido un artículo especial. Col 1525: el P. A. M. Albareda no es O. F. M., sino O. S. B.

Insignificantes menudencias, por cierto, ante una obra que debe ser saludada por todos con admiración por su amplitud y solidez científica; con agradecimiento, por su espíritu comprensivo, por su tacto y delicadeza, y con alegría, porque abre el corazón a la esperanza de que se habrán terminado para siempre entre cristianos, aun hablando de los problemas más candentes, las antiguas polémicas e incomprensiones.

Cierran el volumen unas páginas donde se explican, de manera sucinta pero completa, cada una de las fotografías que ilustran la enciclopedia, un utilísimo índice de materias (estas palabras aparecen señaladas con un asterisco en el curso de la obra), y una lista alfabética de los colaboradores, su profesión y dirección.

Más que de obra ecuménica, la calificaríamos nosotros, de acontecimiento ecuménico. Un mojón decisivo en el camino de la unidad por el cual va conduciendo a todos los cristianos el Espíritu de Dios.

Adalberto M.ª Franquesa.

P. D. Gerardo Fornaroli, O. S. B., *Gesù nei suoi misteri di umiliazione e gloria.* Pensieri Ascetico-Liturgici. 242 p. y 12 grabados, 1400 Lire. Venecia, S. Giorgio Maggiore, 1960. (*Scritti Monastici,* 25.)

Siguiendo la línea de Dom Guéranger, Dom Marmion, etc., también Dom Gerardo Fornaroli, abad de Praglia, después de 37 años de abadiado, ofrece

a un público más amplio una selección de las conferencias dirigidas a sus monjes. No se trata de un compendio sistemático de todas las solemnidades y domínicas del año litúrgico. Unicamente vienen comentados, y de un modo genérico, los tiempos de Adviento, Navidad, Septuagésima, Cuaresma, Pasión, Pascua, Ascensión, Pentecostés y la festividad del Corpus. Por lo demás, como atestigua el mismo prologuista, está fuera del ánimo del autor exponer los temas de una manera formal y precisa. Cabe destacar la nitidez y pulcritud de la edición.

G. Minobis.

Marie-Abdon de Rivesaltes, O. F. M. Cap., *Richesses inexploitées.* Lectures sur la Messe. 296 pp. Blois, Ed. Notre-Dame de la Trinité, 1961.

Este libro, como dice su autor en la advertención introductoria, no es ningún tratado sobre la Misa, sino una serie de lecturas amenas, salpicadas de historias, anécdotas y leyendas, para iniciar a los fieles menos preparados a vivir los grandes misterios del Santo Sacrificio.

Los niños pedían pan y nadie se lo rompía. Romper el pan a los pequeños es lo que ha pretendido el autor. Y con acierto, centrando toda la vida cristiana entorno a la Misa. Propiamente no es un libro de liturgia, pero sí un libro que enseña eficazmente a vivir del acto central de la liturgia en todos los ámbitos de la existencia. Por otra parte supone un buen conocimiento de la teología y de la liturgia de la Misa, y está escrito con convicción y fervor. La aplicación de las anécdotas no es siempre la más feliz, ni los puntos de vista litúrgicos, los más objetivos, como se comprende en una obra de esta índole. Así, por ejemplo, la explicación del ofertorio y colecta, o los mementos en el canon, o el mirar la sagrada hostia, etc. En cambio, da el sentido exacto a la proclamación de la palabra de Dios en la Misa, haciendo ver su unión con la parte sacramental. Son interesantes y originales las relaciones que establece entre la Misa y toda la vida de Cristo: Encarnación, Nazaret, etc. La importancia del silencio, el tiempo perdido ante Dios, el sentido de comunidad, de lo sagrado y de Dios, el secreto, las lentas maturaciones, etc., son otros tantos temas que proyectan la luz del sacrificio a lo largo de toda la vida.

A. M.ª Franquesa.

Donald Attwater, *Bouche d'or, voix de l'église. Saint Jean Chrysostome.* Trad. française de J.-J. Miramont. 284 pp. Tours, Maison Mame, 1961.

Es una obra de divulgación, de lectura fácil y amena, distribuida en los siguientes once capítulos: infancia y juventud; monje en el desierto; "la palabra, instrumento del médico de las almas"; la gran voz de Oriente; Juan, obispo de Constantinopla; primeros incidentes; conflicto; la derrota; el destierro; "Gloria a Dios por todas las cosas"; doctor de la Iglesia. Como se ve, el autor se complace sobre todo en la actividad de san Juan Crisóstomo como predicador y en los trágicos acaecimientos que convirtieron prácticamente a

Juan en un mártir. El lector agradecerá a D. Attwater que haya reproducido abundantes pasajes del santo doctor, parte de los cuales, en la presente versión francesa, han sido transcritos de buenas traducciones ya existentes. Terminan el libro dos apéndices: una nota sobre las ediciones de las obras completas del Crisóstomo (la mejor, se nos informa, continúa siendo la de Savile, 1612), y otra de bibliografía antigua y moderna, sobre el santo.

A. Olivar

P. Benoît-Joseph Bickel, O. F. M. Cap., *Un prophète de la vraie joie: Saint François d'Assise.* 240 pp. Blois, Ed. Notre-Dame de la Trinité, 1960.

Es algo que sale espontáneo esto de unir los nombres de Francisco de Asís y la alegría. En este caso el A. ha considerado toda la espiritualidad del Poverello bajo el epígrafe de la alegría. Son todas las virtudes cristianas y todas las virtudes franciscanas que conducen a ella. Pero en Francisco estas virtudes tienen además un sentido humanista trovadoresco. También esto lo ha sabido captar el A. con agudeza. Alegrar es la función del trovador, y Francisco es un trovador, un profeta de la verdadera alegría.

El libro no tiene carácter científico, sino más bien espiritual. Con todo, la seriedad y la preparación del A. se adivinan a través de las numerosas referencias, muchas veces veladas y siempre carentes del fárrago erudito que daría pesantez a la exposición. El A. hace casi obra literaria; pero sus aserciones son sólidas y adquieren relieve, además, gracias a numerosas comparaciones con otros santos y otros *profetas* (Buda, por ejemplo), que han pasado por este mundo derramando en torno suyo raudales de espíritu.

C. Molas.

INDEX

STVDIA, TEXTVS, NOTVLAE

ABADAL I DE VINYALS, R. D'. El renaixement monàstic a Catalunya després de l'expulsió dels sarraïns 165

ALCINA, L. El *Spill de la vida religiosa* de Miguel Comalada, O. S. H. 377

BISHKO, CH. J. Liturgical Intercession at Cluny for the King-emperors of Leon 53

COCHERIL, M. La *Peregrinatio Hispanica* de frère Claude de Bronseval 179

ESTAL, J. M. DEL. Testimonio positivo de Petiliano sobre la inexistencia de monacato en África antes de S. Agustín 123

FISKE, A. Saint Anselm and Friendship 259

FORT I COGUL, E. Una vocació monàstica obstinadament interdita. El primogènit de Jaume II i el seu vot de professar a Santes Creus 357

HOSTE, A. Le *Speculum spiritalis amicitiae.* Compilation du XIIIe siècle de deux traités d'Aelred de Rievaulx par Thomas de Frakaham 291

IGNACIO DE MADRID. La Orden de S. Jerónimo en España. Primeros pasos para una historia crítica 409

LECLERCQ, J. Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle. 33

LECLERCQ, J. On monastic Priesthood according to the Ancient Medieval Tradition 137

MATOSO, J. Etudes sur la *Vita et miracula S. Rudesindi* 325

MUNDÓ, A. La inscripción visigoda del monasterio de Samos ... 157

PENCO, G. Il capitolo *De generibus monachorum* nella tradizione medievale 241

PENCO, G. S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale 7

PICASSO, G. M. Aspetti e problemi della storia della Congregazione Benedettina di Monte Oliveto 383

TALBOT, C. H. The commentary on the Rule from Pontigny 77

CHRONICA

FORT I COGUL, E. El Archivo Bibliográfico de Santes Creus (1947-1959) 215

MICHIELS, G. Mille ans de vie monastique au Mont Athos 218

VANDENBROUCKE, F. La IVe Semaine d'études monastiques 429

RECENSIONES

BLIGNY, B. L'Eglise et les Ordres religieux dans le Royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles (M. Cocheril) 226
CAVARNOS, C. Anchored in God. Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos. (E. Davids) 445
DAHM, CH., BERNHARD, L. Athos, Berg der Verklärung. (E. Davids) 224
Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. (V. Janeras) 233
ΓΑΒΡΙΗΛ, Ἀρχιμανδρίτου. Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἱερα Μονὴ του Διονυσίου. (E. Davids) 446
IGNESTI, P. D. B. S. Pierdamiano, Scritti monastici. (J. Leclercq). 450
GUY, J. C. Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle. (C. M. Batlle) 437
HAUSHERR, I. Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique. (D. Sheets) 222
L'abbaye bénédictine de Fécamp. (C. Molas) 447
LECLERCQ, J. Saint Pierre Damien érémite et homme d'Eglise. (I. M. Gómez) 230
LECLERCQ, J. The Love of Learning and the Desire for God. (J. Raasch) 443
LUCCHESI, G. Clavis S. Petri Damiani. (A. Olivar) 451
MERCIER, F. L. Vie de Saint Martin. (O. d'Allerit) 221
PENCO, G. Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo. (A. Mundó) 433
SAGE, A. La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits (A. Olivar) 438
SCHMITT, C. Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise: Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs. (C. Molas). 231
Scritti del Card. A. Ildefonso Schuster. (G. M. Brasó) 234
STENGEL, E. E. Urkundenbuch des Klosters Fulda. (C. M. Batlle). 223
VAN ZELLER, H. The Holy Rule. (M. P. Reilly) 440

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

ATTWATER, D. Bouche d'or, voix de l'Eglise. Saint Jean Chrysostome. (A. Olivar) 457
BICKEL, B. J. Un prophète de la vraie joie: Saint François d'Assise. (C. Molas) 458
DIDIER, J. C. Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise. (A. Olivar) 238
DORESSE, J. LANNE, E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. Dom B. CAPELLE, Les liturgies "basiliennes" et saint Basile." (I. M. Gómez) 239
FORNAROLI, G. Gesù nei suoi misteri di umiliazione e gloria.

(G. Minobis) 456
Glorieux, P. Autour de la spiritualité des anges. (A. Olivar) ... 237
Glorieux, P. Prénestorianisme en Occident. (A. Olivar) 238
Huftier, M. La charité dans l'enseignement de saint Augustin. (A. Olivar) 237
Marie-Abdon de Rivesaltes. Richesses inexploitées. (A. M. Franquesa) 457
Quacquarelli, A. Retorica e liturgia antenicena. (A. Olivar) ... 238
Weltkirchenlexikon. Handbuch der Oekumene. (A. M. Franquesa). 453

2000 - 3

DATE DUE

MAY 1 1997	
APR 29 1997	
APR 03 2012	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

v.3
1961

58073

~~THREE DAY~~

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00305 2929